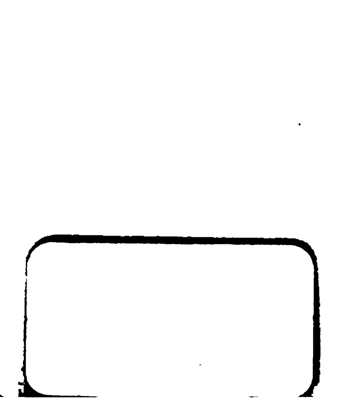


Baruch de Spinoza:
Sämtliche philosophische Werke.

Herausgegeben von

O. Baensch, A. Buchenau, O. Gebhardt,
J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt.

Zweiter Band:

1. Prinzipien der Philosophie von Descartes.
2. Verbesserung des Verstandes und politische Abhandlung.
3. Briefwechsel.



LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.

Philosophische Bibliothek
Band 94.

Baruch de Spinoza.

I. Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet.

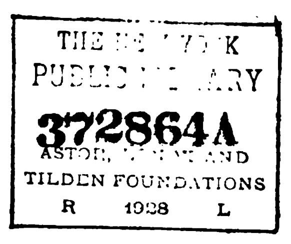
II. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken.

Dritte Auflage.

Neu übersetzt und herausgegeben
von
Dr. Artur Buchenau.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1907.



Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Einleitung.

Nicht weit von dem holländischen Flecken Endegeest, in dem einst Descartes seine Prinzipien ausgearbeitet, liegt das ansehnliche Dorf Rijnsburg, in das sich Spinoza im Jahre 1660 zurückzog. Hier, „unter armen Handwerkern und Bauern, fröhlichen, flachshaarigen Kindern und ernsten Männern hauste der stille, bleiche Denker fast drei Jahre". Während Spinoza sich so vor der Welt verschloß, entfaltete er eine rege schriftstellerische Tätigkeit. Es entstand zunächst der kurze Traktat „Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit", auch scheint sich gerade in dieser Zeit die Vorliebe Spinozas für die geometrische Methode ausgebildet zu haben. So ist er um die Mitte des Jahres 1661 damit beschäftigt, das zweite Kapitel des ersten Buches der kurzen Ethik in die Form der Euklidischen Geometrie zu kleiden. Im folgenden Jahre begann er mit der Ethik (s. d. Einleitung zu der Übersetzung von Baensch. Ph. B. Bd. 92), deren erstes Buch er im Jahre 1663 im Manuskript an seine Freunde sandte. Indessen fand dieses große Werk seinen Abschluß erst im Jahre 1675.

In Rijnsburg entstand auch die unten folgende Schrift, die einzige, die unser Philosoph mit voller Nennung seines Namens herausgegeben hat. Diese Schrift ging aus dem Unterricht hervor, den Spinoza damals einem jungen Theologen namens Johannes

Casearius erteilte (s. das Nähere in Anm. 4). Dem unreifen Jüngling glaubte Spinoza seine eigene Lehre vorenthalten zu müssen, und so boten sich ihm in seinem Unterrichte zwei andere Gedankenkreise dar, welche die Grundlagen der philosophischen Bildung der damaligen Zeit bildeten: die jüngere Scholastik und die Philosophie von Descartes. „Die erstere war ... in dieser Zeit keineswegs aus den Schulen der Niederlande geschwunden. Seit den dreißiger Jahren aber mußte sie die Herrschaft mit der cartesianischen Philosophie teilen. Diese gewann von Jahr zu Jahr immer zahlreichere Anhänger, freilich unter erbitterter Gegenwehr der um Sein oder Nichtsein kämpfenden Scholastik. Während man auf der einen Seite Descartes zu den Sternen hob, ward er auf der anderen für einen der gefährlichsten Feinde des Staates und der Religion erklärt ... Die heftigen, unaufhörlich erneuten Angriffe blieben nicht wirkungslos, sondern veranlaßten wiederholte Verbote der angeblich religionsfeindlichen Lehre. Im Jahre 1642 untersagte der Senat der Utrechter Universität, im Jahre 1648 das Kuratorium der Leidener Hochschule das Studium Descartes'. Diesen Verboten folgte im Jahre 1656 ein Edikt der Staaten von Holland, durch welches der Unterricht in der cartesianischen Philosophie verboten wurde." So drang denn die Scholastik auch da wieder ein, wo man sie zuvor vertrieben und durch die modernen Lehren, insbesondere die Descartes', ersetzt hatte. So stand es um die Philosophie in den Niederlanden ums Jahr 1661, als Spinoza begann, seinem Hausgenossen und Schüler Casearius Unterricht in der Philosophie zu geben. „Er lehrte ihn die grundlegenden Teile der Philosophie kennen, d. h. Metaphysik und Naturphilosophie, die Descartes selbst

als Wurzel und Stamm der Philosophie bezeichnet hatte. Hierbei folgte er dem im benachbarten Leiden geltenden System des philosophischen Unterrichts und lehrte Metaphysik im Anschluß an die Formen der Scholastik, Physik dagegen völlig nach Anleitung Descartes." Spinoza hielt es für geraten, sich bei der Darstellung der Metaphysik nicht so sehr an Descartes, als an die jüngeren Scholastiker zu halten, z. B. an Suarez, Martini, Scheibler, Burgersdijk. „Dadurch erhielt er auch Gelegenheit, den Schüler mit der Bedeutung wichtiger Schulbegriffe bekannt zu machen, über die man bei Descartes, wie man diesem in der Tat zum Vorwurf machte, keine Belehrung fand." Indessen ist es dabei sein Bestreben, von allen scholastischen Spitzfindigkeiten und unnützen Klopffechtereien abzusehen und an die Schulbegriffe selbst Untersuchungen anzuknüpfen, die ganz in der Richtung der Lehren Descartes' liegen. Die eigenen Anschauungen glaubte er zwar zurückdrängen zu müssen, aber „es konnte nicht fehlen, daß er des öfteren, bald in leisen Winken, bald in verständlichen Andeutungen, auf seine eigenen Lehren hinwies und damit sich ebensoweit von Descartes, wie von der Scholastik entfernte". In der Darstellung der Physik (Teil II und III) hielt Spinoza sich ganz an Descartes' Prinzipien, wie er denn überhaupt auf diesem Gebiete wenig Selbständigkeit zeigt (s. unten Anm. 65 und 76).

Spinoza würde diese Schrift vielleicht niemals veröffentlicht haben, wenn ihn nicht seine Freunde zur Herausgabe gedrängt hätten. „Die meisten von ihnen waren Anhänger des Cartesianismus, aber Anhänger, die ihm nicht blindlings ergeben waren, sondern mit ihm spinozische Gedanken zu verbinden wußten. Darum mußte ein Lehrbuch der cartesia-

nischen Metaphysik und Physik in geometrischer Form, wie es von Spinoza geschaffen war, ihnen und allen Gleichgesinnten höchst willkommen sein. Zugleich konnte es zur Rechtfertigung Spinozas und zur Abwehr der Angriffe dienen, die von den orthodoxen Anhängern Descartes' gegen ihn gerichtet wurden... Daß man derartiges von der Herausgabe der Principia und Cogitata erhoffte, hebt einer der Biographen Spinozas hervor." Spinoza erklärte sich mit der Absicht seiner Freunde einverstanden, verlangte aber, daß einer von diesen den Stil der Schrift glätten und eine Einleitung dazu schreiben solle. Diesem doppelten Wunsche kam sein Freund, der Arzt Ludwig Meyer, nach (s. unten Anm. 1). „Spinoza selbst unterwarf die früher abgefaßten Teile der Schrift einer Durchsicht, verbesserte und ergänzte manches und schloß durch Verweisungen von den metaphysischen Gedanken auf die Prinzipien und von diesen auf jene die ursprünglich getrennten Teile des Werkes fest an einander. Die in der üblichen Form philosophischer Schriften abgefaßten metaphysischen Gedanken wurden nun, besonders infolge des hohen Wertes, den man der geometrischen Form der Prinzipien zuerkannte, aus ihrer bevorzugten Stellung verdrängt und nur als Anhang dem Ganzen beigefügt. So erschien denn das Werk im Jahre 1663 zu Amsterdam im Verlage des wackeren Rieuwertsz unter dem Titel: Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I et II, More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata metaphysica."

Spinoza selbst hat der Schrift, und zwar, wie mir scheint, mit Recht, nur wenig Wert beigelegt. Sie sollte ihm wohl nur den Weg zu anderen Veröffent-

lichungen bahnen. Das in der Originalausgabe lateinisch geschriebene Werk wurde im folgenden Jahre (1664) ins Holländische übersetzt. Da sich nicht feststellen ließ, inwieweit die Abweichungen in dieser Übersetzung von Spinoza selbst herrühren, so habe ich bei meiner Übersetzung nur den lateinischen Text zugrunde gelegt. Benutzt habe ich dabei die beiden Textausgaben von van Vloten und Land (Opera Benedicti de Spinoza rec. J. van Vloten et J. P. Land. Editio altera. Tomus tertius Hagae 1895 pag. 105—234) und von Ginsberg (Spinozae Opera philosophica vol. IV. Heidelberg 1882. XXIV und 131 S.). Die erstere Ausgabe ist in kritischer Beziehung vorzuziehen, enthält aber eine Reihe störender Druckfehler. Von der Kirchmannschen Übertragung ist nicht viel stehen geblieben, da ich mich gerade bei den wichtigsten metaphysischen und physikalischen Begriffen gezwungen gesehen habe, die Terminologie gänzlich zu ändern. Ich habe versucht, konsequent dasselbe lateinische Wort durch denselben Ausdruck im Deutschen wiederzugeben und den Hauptwert auf Klarheit und Durchsichtigkeit des gedanklichen Zusammenhangs gelegt. In stilistischer Beziehung ist die Schrift auch im lateinischen Urtext wenig hervorragend. Das erklärt sich ohne weiteres aus der Kürze der Abfassungszeit (s. u. Anm. 1) und aus dem geringen Wert, den Spinoza selbst ihr beilegte.

Bei der obigen Einleitung und den Anmerkungen habe ich mich hauptsächlich auf die Untersuchungen Freudenthals gestützt (s. betreffs der Spinoza-Literatur Baenschs Ausgabe der Ethik S. VIII), aus dessen Werk: Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Erster Band. Das Leben Spinozas (Fünftes Kapitel) ich die obigen Zitate mit Genehmigung des Autors entnommen

habe. Da dem Texte ein ausführliches Inhaltsverzeichnis hinzugefügt ist, so glaubte ich auf ein Sachregister verzichten zu dürfen.

Wenngleich die vorliegende Schrift heute nur noch geringen sachlichen Wert besitzt, so ist sie doch für denjenigen nicht ohne historisches Interesse, der sich über die Beziehungen zwischen Descartes und Spinoza und über die Nachwirkungen der Scholastik im 17. Jahrhundert klar zu werden sucht, und so darf sie wohl in einer Ausgabe der Werke Spinozas nicht fehlen.

Zum Schluß erübrigt es mir noch, Herrn Geheimrat Professor Dr. Freudenthal in Breslau meinen herzlichsten Dank für die Liebenswürdigkeit auszusprechen, mit der er mir erlaubt hat, mich bei der vorliegenden Ausgabe der gesicherten Ergebnisse seiner langjährigen Studien über Spinoza zu bedienen.

Darmstadt, im Dezember 1906.

Artur Buchenau.

Den geneigten Leser

grüßt

Ludwig Meyer.[1])

Daß die mathematische Methode, bei der aus Definitionen, Postulaten und Grundsätzen die Schlußfolgen abgeleitet werden, bei der Erforschung und Überlieferung der Wissenschaften der beste und sicherste Weg zur Auffindung und Mitteilung der Wahrheit ist, gilt als die einstimmige Ansicht all derer, die mit ihrem Wissen über der großen Menge 10 stehen wollen. Und zwar mit vollem Recht; denn da alle sichere und feste Kenntnis eines unbekannten Gegenstandes nur aus etwas zuvor sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so wird dieses notwendig vorher von unten her als unerschütterliche Grundlage zu legen sein, damit dann das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntnis darauf so aufgebaut werde, daß es nicht von selbst zusammenbricht, noch auch durch den geringsten Anstoß zugrunde geht. Daß nun das, was insgemein die Mathematiker als 20 Definitionen, Postulate und Axiome zu bezeichnen pflegen, derart beschaffen ist, wird niemandem zweifelhaft erscheinen, wenn er auch die edle Wissenschaft der Mathematik nur flüchtig kennen gelernt hat. Denn die Definitionen sind nichts anderes als die möglichst deutlichen Erklärungen der Zeichen und Namen, mit denen die betreffenden Gegenstände belegt werden; die Postulate aber und die Grundsätze, oder die Allgemeinbegriffe des Geistes sind derart klare und deutliche Aussagen, daß niemand, der nur den Sinn der 30

Worte richtig versteht, ihnen seine Zustimmung überhaupt verweigern kann.

Wenngleich indessen sich dies so verhält, so findet man doch, mit Ausnahme der Mathematik, fast keine andere Wissenschaft nach dieser Methode behandelt, sondern nach einer himmelweit verschiedenen, wenn man sie mit derjenigen vergleicht, wobei durch Definitionen und Einteilungen, die unter sich stetig verknüpft und hie und da mit Aufgaben und Erklärungen untermischt sind, das ganze Geschäft erledigt wird. Denn früher waren beinahe alle, und jetzt sind noch viele von denen, die Wissenschaften aufzustellen und darzustellen unternahmen, der Ansicht, jene Methode sei eine Eigentümlichkeit der mathematischen Wissenschaften, derart, daß sie bei allen anderen Wissenschaften abzuweisen und zu verachten sei. Daher kommt es, daß sie ihre Behauptungen durch keine schlagenden Gründe beweisen, sondern nur versuchen, sie durch wahrscheinliche und scheinbare Gründe zu unterstützen. So bringen sie einen Haufen dicker Bücher zustande, in denen nichts Festgegründetes und Gewisses zu finden ist, die vielmehr von Streit und Zwiespalt voll sind. Was von dem einen mit schwachen Gründen halbwegs befestigt worden, wird bald darauf von dem anderen widerlegt und mit denselben Waffen umgestürzt und weggefegt. So sieht der nach der unabänderlichen Wahrheit verlangende Geist, statt für sein Streben ein ruhiges Fahrwasser zu finden, wo er sicher und glücklich überfahren und demnächst in den erwünschten Hafen der Erkenntnis gelangen kann, sich schwankend und ohne Ende in dem stürmischen Meere der Meinungen umhergeschleudert, umgeben von den Stürmen der Streitigkeiten und überspült von den Wellen der Ungewißheit, ohne Hoffnung, ihnen jemals entkommen zu können.

Es gab wohl Männer, die hierüber anders dachten und aus Mitleid über dieses elende Schicksal der Philosophie jenen gemeinen und von allen ausgetretenen Weg der Behandlung der Wissenschaften verließen und einen neuen, allerdings steilen und mit vielen Schwierigkeiten erfüllten Weg betraten, um neben der

Mathematik der Nachwelt auch die übrigen Teile der Philosophie in mathematischer Weise und Sicherheit begründet zu hinterlassen. Einige von diesen behandelten in dieser Weise die geltende und in den Schulen gelehrte Philosophie, andere eine neue, durch eigne Kraft gefundene Philosophie und übergaben sie der wissenschaftlichen Welt. Lange wurde diese Arbeit von vielen ohne Erfolg verhöhnt, bis endlich jenes glänzendste Licht unseres Jahrhunderts, René Descartes, sich erhob, der, zunächst in der Mathematik, das, was die Alten nie hatten erreichen können, und was seine Zeitgenossen nur verlangen konnten, durch eine neue Methode aus der Finsternis an das Licht zog und sodann die unerschütterlichen Grundlagen der Philosophie ermittelte und durch seine eigne Tat zeigte, daß eine Reihe von Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Gewißheit darauf errichtet werden kann, was allen so klar wie die Sonne einleuchtete, die sich seinen nie genug zu rühmenden Schriften mit Fleiß zuwandten. [2])

Indes befolgen die philosophischen Schriften dieses edlen und unvergleichlichen Mannes zwar die in der Mathematik übliche Beweisart und Ordnung, aber sie sind doch nicht in jener, in den Elementen des Euklid und der übrigen Geometer gebräuchlichen Methode ausgearbeitet, wobei die Definitionen, Postulate und Grundsätze vorausgeschickt werden, und dann die Lehrsätze mit ihren Beweisen folgen; vielmehr ist seine Methode davon sehr verschieden, die er selbst als den wahren und besten Weg für die Mitteilung bezeichnet und die er die analytische nennt. Denn am Ende seiner „Erwiderung auf die zweite Reihe von Einwürfen" erkennt er an, daß es zwei Arten des überzeugenden Beweises gebe; eine analytische, „die den wahren Weg zeigt, auf dem der Gegenstand methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist," die andere sei die synthetische, „die sich einer langen Reihe von Definitionen, Postulaten, Axiomen, Theoremen und Problemen bedient, sodaß sie, wenn man ihr irgendwelche Konsequenzen bestreitet, sogleich zu zeigen vermag, daß diese im Vorhergehenden enthalten sind, wodurch sie von dem Leser trotz seines Wider-

strebens und seiner Hartnäckigkeit die Zustimmung erpreßt.“ [3])

Indes wenn auch in diesen beiden Arten der Begründung die über allen Zweifel erhobene Gewißheit enthalten ist, so sind sie doch nicht für jedermann gleich zweckmäßig und passend. Den meisten sind die mathematischen Wissenschaften fremd, und sie kennen daher weder die synthetische Methode, in der sie dargestellt werden, noch die analytische, durch die sie entdeckt worden sind; deshalb können sie die in diesen Büchern behandelten und überzeugend bewiesenen Dinge weder selbst verstehn, noch auch anderen mitteilen. Daher kommt es, daß viele, von blindem Eifer getrieben oder durch das Ansehen anderer bestimmt, sich an den Namen von Descartes gehalten und seine Ansichten und Lehren nur dem Gedächtnis eingeprägt haben, aber, wenn darauf die Rede kommt, nur reden und mancherlei schwatzen, ohne imstande zu sein, etwas zu beweisen; gerade so, wie das ehedem geschah, und wie es noch heute bei den Anhängern der peripatetischen Philosophie üblich ist. Um diesen Leuten etwas zu Hilfe zu kommen, habe ich oft gewünscht, ein Mann, der in der analytischen und synthetischen Methode erfahren und in den Schriften des Descartes bewandert und mit seiner Philosophie vertraut wäre, möchte die Hand ans Werk legen und das, was jener in analytischer Weise dargestellt, in die synthetische umarbeiten und in der gebräuchlichen geometrischen Art begründen. Ich selbst habe, obgleich ich meine Unfähigkeit kannte und wußte, daß ich einem solchen Unternehmen nicht gewachsen war, doch die Absicht gehabt, diese Arbeit zu unternehmen und sogar damit einen Anfang gemacht; indessen haben andere zerstreuende Geschäfte mich an der Fortsetzung dieses Unternehmens gehindert.

Es war mir deshalb erfreulich, als ich hörte, daß unser Verfasser einem seiner Schüler [4]), als er diesen in der Philosophie des Descartes unterrichtete, den ganzen zweiten und einiges von dem dritten Teile der Prinzipien in der Form geometrischer Beweise und ebenso einige der wichtigsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik, die Descartes noch nicht erledigt

hatte, diktiert habe, und daß er auf Bitten und Drängen seiner Freunde gestattet habe, diese Diktate mit seinen Verbesserungen und Zusätzen zu veröffentlichen. Deshalb stimmte auch ich bei und bot gern meine Hilfe an, soweit es deren bei der Herausgabe bedürfen sollte. Auch redete ich dem Verfasser zu und bat ihn, den ersten Teil der Prinzipien ebenso zu behandeln und voranzustellen, damit das Ganze von Anfang an, so geordnet, besser verstanden werden und mehr Gefallen finden möchte. Da er das Triftige dieser Gründe einsah, so wollte er den Bitten der Freunde wie dem Vorteil der Leser nicht entgegentreten und übergab mir die Sorge für den Druck und die Herausgabe, da er selbst fern von der Stadt auf dem Lande lebte und sich so damit nicht abgeben konnte.

Dies ist es, geneigter Leser, was ich dir in diesem Buche übergebe; nämlich den ersten und zweiten Teil und ein Stück des dritten von Descartes' Prinzipien der Philosophie, denen ich als Anhang die ‚Metaphysischen Gedanken' unseres Verfassers beigefügt habe. Indes möchte ich das, was ich hier und auf dem Titel verspreche, in Bezug auf den ersten Teil der Philosophie nicht so verstanden haben, als wenn alles darin von Descartes Gesagte hier in geometrischen Beweisen wiedergegeben würde; vielmehr ist dieser Ausdruck nur von dem Wichtigeren entlehnt, und es ist nur das Bedeutendere, was die Metaphysik betrifft und was Descartes in seinen Meditationen behandelt hat, daraus aufgenommen, alles andere aber, was die Logik betrifft oder nur historisch erzählt und erwähnt wird, weggelassen worden.

Um dies leichter auszuführen, hat der Verfasser hier fast alles das wörtlich aufgenommen, was Descartes gegen Ende seiner „Antwort auf die zweiten Einwürfe" in geometrischer Form sagt; es sind also alle seine Definitionen vorausgeschickt und die Lehrsätze denen des Verfassers eingefügt worden. Nur die Grundsätze sind nicht fortwährend den Definitionen angehängt worden, sondern erst nach dem vierten Lehrsatz eingeschoben, und ihre Ordnung ist der bessern Begründung halber geändert, auch ist einiges Über-

flüssige weggelassen worden. Obgleich diese Grundsätze (wie es auch bei Descartes selbst in seinem 7. Postulat geschieht) wie Lehrsätze hätten bewiesen und besser unter dem Namen von Lehrsätzen hätten aufgeführt werden können, und unserm Verfasser dies wohl bekannt war und ich ihn darum gebeten hatte, so konnte er doch bei den wichtigeren Arbeiten, mit denen er sich beschäftigt, nur die Muße von zwei Wochen hierzu verwenden, in welcher Frist er das Werk vollenden mußte. Deshalb konnte er weder seinen noch meinen Wünschen nachkommen, sondern er fügte nur eine kurze Erläuterung bei, welche die Stelle des Beweises vertreten kann, und verschob die weitere auf das Ganze sich erstreckende Arbeit auf eine spätere Zeit. Sollte nach Absatz dieser Auflage eine neue nötig werden, so will ich mich darum bemühen, daß er sie vermehrt, und daß er den ganzen dritten Teil über die sichtbare Welt vollendet, von dem ich hier nur ein Stück beigefügt habe, da der Verfasser hier aufhören mußte, und ich dieses doch, so klein es auch ist, den Lesern nicht vorenthalten möchte. Damit dies in der richtigen Weise geschehe, wird im zweiten Teile hie und da einiges über die Natur und die Eigenschaften des Flüssigen einzufügen sein, und ich werde nach Kräften dafür sorgen, daß der Verfasser dies dann nachholt.

Indessen weicht unser Verfasser nicht nur in der Aufstellung und Erläuterung der Grundsätze, sondern auch in dem Beweise der Lehrsätze und der übrigen Folgesätze recht oft von Descartes ab und bedient sich einer Beweisführung, die von der des letzteren sehr verschieden ist. Man fasse dies nicht so auf, als hätte er jenen berühmten Mann hierin verbessern wollen; vielmehr ist dies nur zu dem Zwecke geschehen, um die einmal angenommene Ordnung besser aufrechterhalten zu können, ohne die Zahl der Grundsätze zu sehr zu vermehren. Deshalb mußte er auch vieles, was Descartes ohne allen Beweis hingestellt hat, beweisen und anderes, was jener ganz übergangen hat, hinzufügen.

Jedoch möchte ich vor allem darauf aufmerksam machen, daß der Verfasser in allen folgenden Aus-

führungen, nämlich im ersten und zweiten Teile der Prinzipien und in dem Bruchstück des dritten Teiles, sowie in seinen metaphysischen Gedanken, die reinen Ansichten Descartes' mit ihren Beweisen vorgetragen hat, so wie sie in dessen Schriften sich finden oder wie sie aus den von ihm gelegten Grundlagen sich durch richtige Folgerungen notwendig ableiten ließen. Denn da er seinem Schüler versprochen hatte, die Philosophie Descartes' zu lehren, so war es für ihn Gewissenssache, von dessen Ansichten nicht eine Linie 10 breit abzuweichen oder etwas zu diktieren, was seiner Lehre nicht entspräche oder gar widerspräche. Man darf deshalb nicht voraussetzen, er spreche hier etwa seine eignen Ansichten oder die des Descartes nur, soweit er sie billigt, aus. Denn wenngleich er manches von des Descartes Lehre für wahr hält und, wie er ohne weiteres zugibt, manches von dem Seinigen hinzugefügt hat, so steht darin doch auch vieles, was er als falsch verwirft, und worin er einer ganz verschiedenen Ansicht huldigt. Beispiele davon sind unter anderem, 20 um nur eines unter vielen anzuführen, was sich über den Willen in dem Zusatz zu Lehrsatz 15, T. I. der Prinzipien und Kap. 12, T. II. des Anhangs findet; obgleich hier die Beweise mit großer Anstrengung und mit großem Aufwande geführt sind. Denn nach seiner eignen Ansicht ist der Wille vom Verstande nicht verschieden und noch weniger mit einer solchen Freiheit begabt. Bei diesen Sätzen nimmt nämlich Descartes, wie aus seiner Abhandlung über die Methode (vierter Teil) und aus seiner zweiten Meditation und 30 anderen Stellen erhellt, ohne den Beweis dafür zu bringen, an, die menschliche Seele sei eine unbedingt denkende Substanz, während unser Verfasser zwar zugibt, daß es in der Welt eine denkende Substanz gibt, allein bestreitet, daß sie das Wesen der menschlichen Seele bilde; vielmehr nimmt er an, daß, so wie die Ausdehnung durch keine Grenzen beschränkt ist, auch das Denken durch keine Grenzen beschränkt sei; so wie daher der menschliche Körper keine unbedingte Ausdehnung ist, sondern eine in bestimmter Weise, 40 nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe begrenzte, so, schließt er, ist auch

der Geist oder die Seele des Menschen nicht ein unbedingtes, sondern ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen (ideae) in bestimmter Weise begrenztes Denken, das, wie er schließt, notwendig gegeben ist, sobald der menschliche Körper zu existieren beginnt. Aus dieser Definition ist, wie er glaubt, leicht zu beweisen, daß sich der Wille von dem Verstande nicht unterscheidet und daß er noch weniger die ihm von Descartes zugeschriebene Freiheit besitzt; selbst sein Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, ist nach ihm rein eingebildet; denn das Bejahen und Verneinen ist nichts Besonderes neben den Vorstellungen, und die übrigen Vermögen, wie der Verstand, die Begierde u. s. w., sind seiner Ansicht nach zu den Einbildungen oder zu den Begriffen zu zählen, welche die Menschen durch Abstraktion gebildet haben, wie z. B. der Begriff der Menschheit, der Steinheit und andere derselben Art.

Ich kann auch nicht unerwähnt lassen, daß der an einigen Stellen vorkommende Ausdruck „dies oder jenes übersteigt die menschliche Fassungskraft“ ebendahin gehört, d. h. daß er nur im Sinn des Descartes gebraucht wird, und man darf dies nicht so verstehen, als wenn der Verfasser dies als seine eigne Ansicht ausspräche. Nach seiner Meinung kann vielmehr dies alles und noch mehr und Höheres und Feineres nicht bloß deutlich und klar von uns begriffen, sondern auch ohne Schwierigkeit erklärt werden, wenn nur der menschliche Verstand auf einem anderen als dem von Descartes eröffneten und gebahnten Wege zur Erforschung der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge geführt wird. Deshalb genügen nach seiner Ansicht die von Descartes gelegten Grundlagen der Wissenschaften und das, was er darauf errichtet hat, nicht, um alle schwierigen, in der Metaphysik auftretenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern es bedarf dazu noch anderer, wenn man seinen Verstand auf die Höhe dieser Erkenntnis hinaufführen will.

Endlich (um mit dieser Vorrede zu Ende zu kommen) mögen die Leser nicht übersehen, daß alle diese Untersuchungen nur zu dem Zwecke veröffentlicht werden, um die Wahrheit zu finden, zu verbreiten und die

Menschen zum Studium der wahren und echten Philosophie anzuregen. Ich bitte deshalb alle, bevor sie an das Buch gehen, um die reichen Früchte daraus zu entnehmen, die ich ihnen von Herzen wünsche, vorher einige Auslassungen nachzutragen und die eingeschlichenen Druckfehler sorgfältig zu berichtigen [5]), da sie zum Teil derart sind, daß sie einen Riegel gegen das Verständnis der Beweise und der Meinung des Verfassers bilden, wie man sich davon aus dem Verzeichnis leicht überzeugen kann. [6])

Die Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet.

Erster Teil.[7]

Einleitung.

Ehe ich mich zu den Lehrsätzen und deren Beweisen wende, scheint es mir passend, vorher kurz darzulegen, weshalb Descartes an allem gezweifelt hat, auf welchem sichern Wege er die Grundlagen der Wissenschaften ermittelt, und mit welchen Mitteln er sich endlich von allen Zweifeln befreit hat. Ich hätte dies alles in mathematische Form gebracht; allein die hierzu nötige Ausführlichkeit würde, nach meiner Ansicht, vielmehr die richtige Erkenntnis hier gehindert haben, wo alles mit einem Blick, wie bei einem Gemälde, überschaut werden muß.[8]

Descartes hat also, um möglichst vorsichtig bei der Erkenntnis der Dinge vorzugehen, versucht:

1. alle Vorurteile abzulegen;
2. die Grundlagen zu finden, auf denen alles zu errichten ist;
3. die Ursache des Irrtums zu entdecken;
4. alles klar und deutlich einzusehen.

Um nun zu dem Ersten, Zweiten und Dritten hiervon zu gelangen, beginnt er alles zu bezweifeln; indes nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel, als zu zweifeln, vorsetzt, sondern um seinen Geist

auf diese Weise von allen Vorurteilen zu befreien und so endlich die festen und unerschütterlichen Grundlagen der Wissenschaften aufzufinden, die, wenn es deren gibt, ihm auf diese Weise nicht entgehen können. Denn die wahren Prinzipien der Wissenschaften müssen so klar und gewiß sein, daß sie keines weiteren Beweises bedürfen, daß sie der Gefahr des Zweifels ganz entrückt sind, und daß ohne sie nichts bewiesen werden kann. Auch fand er sie nach langem Zweifeln, 10 und nachdem dies geschehen, war es ihm nicht mehr schwer, das Falsche vom Wahren zu unterscheiden und die Ursachen des Irrtums zu entdecken. So schützte er sich davor, daß er etwas Falsches oder Zweifelhaftes für wahr und gewiß annähme.

Um nun aber das Vierte und Letzte sich zu verschaffen, d. h. alles klar und deutlich einzusehen, galt es ihm als Hauptregel, alle einfachen Ideen, aus denen sich die übrigen zusammensetzen, aufzuzählen und jede einzeln zu prüfen. Denn — so dachte er — 20 wenn er erst die einfachen Ideen klar und deutlich einsehen könnte, so würde er unzweifelhaft auch alle übrigen, die sich aus diesen einfachen zusammensetzen, ebenso klar und deutlich einsehen. Nachdem ich dies vorausgeschickt, will ich kurz auseinandersetzen, wie er alles in Zweifel gezogen, wie er die wahren Prinzipien der Wissenschaft gefunden und wie er sich aus allen Verwickelungen des Zweifels befreit hat.

Der Zweifel an allem. Er stellt sich zunächst alles das vor Augen, was er von den Sinnen empfangen 30 hatte; also den Himmel, die Erde und ähnliches; auch seinen eignen Körper, was alles er bisher für wirklich angenommen hatte. Er zweifelt nun an deren Gewißheit, weil er entdeckt hatte, daß die Sinne ihn mitunter getäuscht hatten und er in seinen Träumen oft überzeugt gewesen war, daß vieles außer ihm wirklich bestände, das sich nachher als Täuschung erwies, und weil er schließlich selbst von Wachenden gehört hatte, daß sie sich über Schmerzen in längst ihnen fehlenden Gliedern beklagten. Deshalb konnte 40 er nicht ohne Grund sogar an der Existenz seines Körpers zweifeln und aus alledem mit Recht folgern, daß die Sinne nicht jene feste Grundlage sind, auf

der sich die ganze Wissenschaft errichten läßt (denn sie können bezweifelt werden); daß vielmehr die Gewißheit von anderen für uns gewisseren Prinzipien abhängt. Um nun weiterhin derartige aufzuspüren, stellt er sich zweitens alle jene Gemeinbegriffe vor, wie die körperliche Natur im allgemeinen, ihre Ausdehnung, Gestalt, Größe u. s. w.; ebenso alle mathematischen Wahrheiten. Obgleich ihm diese gewisser erschienen als alles, was er den Sinnen entlehnt hatte, so fand er doch auch hier einen Grund, an ihnen zu 10 zweifeln, weil nämlich auch andere sich hierbei geirrt haben und vorzüglich, weil seinem Geiste eine alte Meinung eingeprägt war, daß es einen Gott gebe, der alles vermöge, von dem er, so wie er sei, geschaffen worden, und der deshalb es vielleicht so eingerichtet habe, daß er auch in dem sich täusche, was ihm am klarsten erschiene. Auf diese Weise hat er alles in Zweifel gezogen.[9])

Die Auffindung der Grundlage für alles Wissen. Um nun die wahren Prinzipien der Wissenschaften zu 20 finden, forschte Descartes weiter, ob alles, was er sich vorstellen könne, in Zweifel gezogen werden könne, um so zu entdecken, ob nicht vielleicht etwas übrig bliebe, an dem er noch niemals gezweifelt habe. Sollte er bei diesen Zweifeln etwas finden, was weder gemäß dem Vorhergehenden, noch sonst auf eine andere Weise in Zweifel gezogen werden könnte, so urteilte er mit Recht, daß dies ihm als die Grundlage gelten müsse, auf der er all seine Erkenntnis aufbauen könne. Und obgleich er, wie es schien, schon an 30 allem gezweifelt hatte, da er sowohl das aus den Sinnen Geschöpfte, als das durch den bloßen Verstand Erkannte bezweifelt hatte, so blieb doch etwas zu erforschen übrig, nämlich das Selbst desjenigen, der so zweifelte; allerdings nicht soweit ihm ein Kopf, Hände und andere Glieder zukommen, da er dies ja schon bezweifelt hatte, sondern nur sofern er zweifelte, dachte u. s. w. Dabei bemerkte er nun nach genauer Untersuchung, daß er hieran aus keinem der früheren Gründe zweifeln könne. Denn wenn er auch träumend 40 oder wachend denke, so denke er doch und sei; und wenn auch andere und er selbst in anderen Dingen sich

geirrt hätten, so waren sie doch, weil sie irrten. Auch vermochte er sich keinen Schöpfer seiner Natur so listig zu denken, daß er ihn hierin täuschen könnte; denn man müsse immer einräumen, daß der Denkende sei, selbst wenn er getäuscht würde. Endlich könne kein irgend denkbarer Zweifelsgrund angeführt werden, der ihm nicht zugleich volle Gewißheit über sein Dasein gebe; vielmehr würden, je mehr Zweifelsgründe herbeigebracht würden, damit auch ebenso viele Gründe
10 beigebracht, die ihn von seinem Dasein überzeugten. So sah er sich, wohin er auch mit seinen Zweifeln sich wandte, dennoch zuletzt gezwungen, in die Worte auszubrechen: *Ich zweifle, ich denke, also bin ich.*[10])

Mit Entdeckung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage aller Wissenschaften und das Maß und die Regel für alle übrigen Wahrheiten, nämlich: *Alles, was so klar und deutlich eingesehen wird, wie dieser Satz, ist wahr.*[11])

Daß es keine andere Grundlage für die Wissen-
20 schaften als nur diese geben kann, erhellt zur Genüge aus dem Vorhergehenden; denn alles andere kann mit Leichtigkeit von uns bezweifelt werden, nur dieses niemals. Indes ist bei dieser Grundlage vor allen Dingen anzumerken, daß der Satz: *Ich zweifle, ich denke, also bin ich,* kein Schluß ist, zu dem der Obersatz fehlt. Denn wäre er dies, so müßten seine Vordersätze klarer und bekannter sein als der Schluß auf das: *Ich bin,* und deshalb wäre dieses *Ich bin* nicht die erste Grundlage aller Erkenntnis. Auch wäre es kein
30 gewisser Schluß, da seine Wahrheit von den vorausgehenden Allgemeinbegriffen abhinge, die der Verfasser bereits in Zweifel gezogen hatte. Deshalb ist dies: *Ich denke, also bin ich,* ein einziger Satz *(unica propositio),* der mit dem anderen: *Ich bin denkend,* gleichbedeutend ist.

Man muß ferner, um späteren Verwirrungen vorzubeugen, wissen (denn die Sache muß klar und deutlich eingesehen werden), was wir sind. Ist dies klar und deutlich erkannt, so werden wir unser Dasein nicht
40 mehr mit anderem vermengen. Um also dies aus dem Vorgehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser folgendermaßen fort:

Alles, was er früher über sich gedacht hat, ruft er sich ins Gedächtnis zurück; z. B., daß seine Seele etwas Feines sei, was wie ein Wind oder Feuer oder Äther in seinen gröberen Körperteilen verbreitet sei; und daß sein Körper ihm bekannter sei als seine Seele, und jener deutlicher und klarer aufgefaßt werde. Er bemerkt nun, daß dies alles offenbar dem widerspricht, was er hier erkannt hatte; denn über seinen Körper konnte er Zweifel haben, aber nicht über sein Wesen, sofern er dachte. Dazu kam, daß er jenes weder klar noch deutlich erfaßte und deshalb nach der Vorschrift seiner Methode als falsch verwerfen mußte. Da mithin dergleichen, soweit er sich selbst bis jetzt erkannt hatte, nicht zu ihm gehören konnte, so fuhr er fort, zu erforschen, was eigentlich so zu seinem Wesen gehöre, daß er es nicht in Zweifel zu ziehen vermöchte, und woraus er deshalb sein Dasein zu folgern genötigt sei. Dazu gehört nun: *„dass er sich gegen Täuschung schützen gewollt; daß er gewünscht, vieles zu verstehen; daß er an allem, was er nicht zu verstehen vermocht, gezweifelt; daß er bis hierher nur Eines bejaht; daß er alles andere geleugnet und als falsch beiseite geworfen; daß er sich vieles, auch wider seinen Willen, in der Einbildung vorgestellt, und daß er endlich vieles so aufgefaßt hat, als komme es von den Sinnen.“* Da er nun aus diesem allen sein Dasein ebenso überzeugend folgern und nichts davon zu dem Bezweifelten zählen könne, und da endlich dies alles unter einem und demselben Attribut befaßt werden könne, so folge, daß dies alles wahr sei und zu seiner Natur gehöre. Indem er also gesagt hatte: *Ich denke*, waren damit alle diese Zustände, nämlich das *Zweifeln*, das *Einsehen*, das *Behaupten* und *Verneinen*, das *Wollen*, das *Nicht-Wollen*, das *Einbilden* und das *Wahrnehmen* als Arten des Denkens begriffen.[12])

Insbesondere ist hier etwas zu bemerken, was für das Folgende, wo von dem Unterschied zwischen Körper und Geist gehandelt werden soll, sich als sehr nützlich erweisen wird, nämlich: 1. daß diese Arten des Denkens ohne das übrige, was noch bezweifelt wird, klar und deutlich erkannt werden können; 2. daß der klare und deutliche Begriff, den wir davon haben,

dunkel und verworren wird, wenn man diesen Zuständen etwas von dem, was noch bezweifelt wird, zusetzen will.

Die Befreiung von allen Zweifeln. Um nun über das alles, was er in Zweifel gezogen hatte, Gewißheit zu erlangen und allen Zweifel zu beseitigen, fährt er fort, die Natur des vollkommensten Wesens zu untersuchen, und zu forschen, ob es ein solches gibt. Denn sollte es gelingen, festzustellen, daß dieses vollkommenste Wesen existiert, durch dessen Kraft alles hervorgebracht und erhalten wird, und daß es dessen Natur widerspricht, zu betrügen, dann wird jener Zweifelsgrund beseitigt, der daher kam, daß der Verfasser seine eigene Ursache nicht kannte. Dann wird er nämlich wissen, daß das Vermögen, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, ihm von dem allgütigen und wahrhaften Gotte nicht, um ihn zu täuschen, gegeben worden, und so können dann die mathematischen Wahrheiten und alles, was ihm ganz evident erscheint, nicht mehr verdächtig sein. Er geht dann weiter, um auch die übrigen Ursachen des Zweifels zu beseitigen, und untersucht, woher es denn kommt, daß wir bisweilen irren. Sobald er nun fand, daß dies daher kommt, daß wir unsern freien Willen gebrauchen, um auch dem beizustimmen, was wir nur verworren erfaßt haben, konnte er ohne weiteres schließen, daß er in Zukunft vor dem Irrtume sich schützen könne, wenn er nur dem klar und deutlich Erkannten zustimme. Jeder kann dies leicht erreichen, weil er die Macht hat, seinen Willen zurückzuhalten und so zu bewirken, daß er innerhalb der dem Verstande gezogenen Grenzen bleibt.[13]) Allein da man in der Jugend viele Vorurteile angenommen hat, von denen man sich nicht so leicht befreit, so fährt er fort, um sich davon zu befreien und nur dem, was er klar und deutlich erfaßt, beizustimmen, die einfachen Begriffe und Ideen, aus denen alle unsere Gedanken sich zusammensetzen, aufzuzählen und einzeln zu prüfen, um zu sehen, was in ihnen klar und was dunkel ist. Auf diese Weise wird er leicht das Klare vom Dunkeln unterscheiden und klare und deutliche Gedanken bilden und damit leicht den wirklichen Unter-

schied zwischen Seele und Körper finden können; ebenso das, was in dem von den Sinnen Empfangenen klar und was dunkel ist, und wie endlich sich der Traum vom Wachen unterscheidet. Nachdem dies geschehen, konnte er nicht mehr an seinem Wachen zweifeln und von seinen Sinnen nicht weiter getäuscht werden, und so befreite er sich von allen oben angeführten Zweifeln.

Indes muß, ehe ich hiermit schließe, noch denen genügt werden, die folgendermaßen schließen: Da das Dasein Gottes uns nicht durch sich selbst bekannt ist, so scheint es, daß wir über keine Sache je Gewißheit erlangen können; daß aber Gott existiert, wird sich von uns niemals nachweisen lassen, da aus ungewissen Vordersätzen (da wir ja alles für zweifelhaft erklärt, solange wir unseren eigenen Ursprung nicht kennen) nichts Gewisses gefolgert werden kann.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Descartes in folgender Weise: Wir können deshalb, weil uns noch unbekannt ist, ob der Urheber unseres Daseins uns nicht vielleicht so geschaffen hat, daß wir getäuscht werden, keineswegs in den Dingen, die uns als das Gewisseste erscheinen, in Bezug auf das zweifeln, was wir klar und deutlich an sich oder durch Beweise, solange wir auf diese achthaben, erkennen; vielmehr können wir nur an dem zweifeln, was wir früher als wahr bewiesen haben, und was wieder in das Gedächtnis eintreten kann, ohne daß wir nochmals auf die Gründe achten, aus denen es abgeleitet worden, die wir also vergessen haben. Obgleich also Gottes Dasein nicht durch sich, sondern nur durch anderes bekannt werden kann, so kann man doch zu der sicheren Überzeugung von dem Dasein Gottes gelangen, wenn man nur auf alle Vordersätze, aus denen man es gefolgert hat, ganz genau achthat. *Man vgl. T. 1 der Prinzipien und die Antwort auf die zweiten Einwürfe Nr. 3 und das Ende der fünften Meditation.*

Da indes diese Antwort manchem nicht genügt, so will ich noch eine andere geben.[14]) Wir haben im Obigen gesehen, wo von der Gewißheit und Evidenz unseres Daseins gesprochen worden, daß wir diese

daraus gefolgert haben, daß, wohin wir auch die Schärfe unseres Verstandes wandten, wir keinem Zweifelsgrund begegneten, der nicht gerade dadurch uns von diesem Dasein überzeugte, mochten wir dabei nur auf unsere eigene Natur achthaben, oder annehmen, der Urheber unserer Natur sei ein listiger Betrüger, oder mochten wir schließlich irgend einen anderen außer uns gelegenen Zweifelsgrund herbeiziehen; ein Fall, dem wir noch bei keinem anderen Gegenstand bisher begegnet waren. Denn man wird allerdings, wenn man auf die Natur des Dreiecks achtet, zu dem Schlusse genötigt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, allein man kann doch diesen Schluß nicht daraus ableiten, daß man von dem Urheber unserer Natur vielleicht getäuscht wird, wenngleich wir daraus unser eigenes Dasein mit höchster Gewißheit gefolgert haben. Deshalb wird man, wohin man auch die Schärfe seines Verstandes wendet, keineswegs zu dem Schluß genötigt, daß drei Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten seien; sondern man findet vielmehr einen Anlaß zum Zweifel, weil man keine solche Idee von Gott hat, die einen solchen Einfluß hat, daß es unmöglich ist, Gott für einen Betrüger zu halten. Denn demjenigen, welchem die wahre Idee Gottes mangelt, wie wir das von uns selbst vorausgesetzt haben, ist es ebenso leicht, zu denken, daß sein Urheber ein Betrüger sei, als daß er es nicht sei; genau wie der, welcher keine Idee von dem Dreieck hat, ebenso leicht denken kann, daß dessen drei Winkel zwei rechten gleich, wie nicht gleich seien. Ich gebe deshalb zu, daß man von keiner Sache, unser Dasein ausgenommen, trotz aller Aufmerksamkeit auf ihren Beweis, unbedingte Gewißheit haben könne, solange man keinen klaren und deutlichen Begriff von Gott hat, der uns behaupten läßt, daß Gott im höchsten Grade wahrhaftig sei, so wie die Idee, die wir von dem Dreieck haben, uns zu folgern zwingt, daß dessen drei Winkel gleich zwei rechten seien. Allein ich bestreite, daß man deshalb zur Erkenntnis keines einzigen Gegenstandes gelangen könne. Denn wie sich aus all dem Gesagten ergibt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin,

daß wir uns einen derartigen Begriff von Gott zu bilden vermögen, der uns so bestimmt, daß es uns nicht gleich leicht ist, zu denken, er sei ein Betrüger, als er sei es nicht; sondern der uns zwingt zu behaupten, Gott sei im höchsten Grade wahrhaftig. Sobald wir nämlich eine solche Idee gebildet haben, wird jener Grund zur Bezweiflung der mathematischen Wahrheiten wegfallen. Denn mögen wir alsdann die Schärfe unseres Verstandes richten, wohin wir wollen, um auf einen Grund, an ihnen zu zweifeln, zu stoßen, so werden 10 wir dennoch nichts finden, woraus wir nicht, ebenso wie das bei unserem Dasein der Fall gewesen, folgern müßten, daß ihre Wahrheit durchaus gewiß sei. Wenn wir z. B., nachdem die Idee Gottes einmal gefunden, auf die Natur des Dreiecks achten, so wird uns dessen Idee zu der Behauptung zwingen, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten seien; und wenn wir auf die Idee Gottes achten, so wird uns diese zu der Behauptung zwingen, daß er höchst wahrhaftig und der Urheber unserer Natur und ihr immerwährender 20 Erhalter sei, und daß er deshalb uns in Bezug auf jene Idee nicht täusche. Ebensowenig werden wir, wenn wir auf die Idee Gottes achthaben (deren geschehene Auffindung hier vorausgesetzt ist), denken können, daß er ein Betrüger sei, als wir bei der Idee des Dreiecks denken können, daß dessen drei Winkel nicht gleich zwei rechten seien. Und, so wie wir eine solche Idee des Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täuscht, so können wir auch die Idee Gottes 30 uns deutlich machen und vor Augen stellen, wenn wir auch noch zweifeln, ob nicht der Urheber unserer Natur uns in allem täuscht. Und wenn wir nur diese Idee haben, gleichviel auf welche Weise wir sie erlangt haben, so wird sie, wie gezeigt, genügen, um alle Zweifel zu beseitigen. Nach diesen Vorbemerkungen antworte ich auf das vorgebrachte Bedenken: daß wir allerdings über nichts gewiß sein können, aber nicht, solange das Dasein Gottes uns unbekannt ist (denn davon ist jetzt nicht die Rede), sondern solange 40 wir keine klare und deutliche Idee von ihm haben. Will also jemand mir entgegentreten, so muß sein

Beweis folgender sein: Wir können über nichts Gewißheit haben, ehe wir nicht die klare und deutliche Idee Gottes besitzen; allein eine solche können wir nicht besitzen, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht täuscht; folglich können wir über nichts Gewißheit haben, solange wir nicht wissen, ob uns der Urheber unserer Natur nicht täuscht u. s. w. Hierauf antworte ich mit Einräumung des Obersatzes und mit Bestreitung des Untersatzes; denn wir haben eine klare und deutliche Idee des Dreiecks, wenngleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns nicht vielleicht täuscht, und wenn wir nun eine solche Idee auch von Gott haben, wie oben ausführlich gezeigt, so werden wir weder wegen seines Daseins noch wegen irgend einer mathematischen Wahrheit mehr in Zweifel sein können.

Dies vorausgeschickt[15], gehe ich nun an die Sache selbst.

Definitionen.

I. Mit dem Worte *Denken* befasse ich alles das, was so in uns ist, daß wir uns seiner unmittelbar bewußt werden.[16])

Deshalb sind alle Tätigkeiten des Willens, des Verstandes, der Einbildungskraft und der Sinne ein Denken. Ich habe aber zugesetzt: unmittelbar, um das auszuschließen, was daraus erst folgt; so hat eine freiwillige Bewegung zwar im Denken ihren Ursprung, ist aber trotzdem nicht selbst ein Denken.

II. Unter einer *Idee* verstehe ich die Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbares Erfassen ich desselben Gedankens mir bewußt bin.

Ich kann deshalb nichts mit Worten ausdrücken, vorausgesetzt, daß ich das, was ich spreche, verstehe, ohne daß dadurch schon gewiß ist, daß in mir eine Idee von dem vorhanden ist, was durch jene Worte bezeichnet wird. Deshalb nenne ich nicht nur die in der Einbildungskraft abgemalten Bilder Ideen; ja, ich nenne sie selbst keineswegs Ideen, sofern sie in

der körperlichen Einbildung, d. h. in irgend einem Teile des Gehirns abgebildet sind, sondern nur insoweit, als sie die auf diesen Teil des Gehirns gerichtete Seele unterrichten.

III. Unter *objektiver Realität einer Idee* verstehe ich das Wesen *(entitas)* der durch die Idee vorgestellten Sache, soweit dies Wesen in der Idee ist.[17])

Ebenso kann man von objektiver Vollkommenheit oder von einem objektiven Kunstwerk u. s. w. sprechen. Denn alles, was man als in den Objekten der Ideen enthalten auffaßt, das ist in den Ideen selbst objektiv. 10

IV. Von eben demselben sagt man, daß es *formal* in den Gegenständen der Ideen sich befindet, wenn es derart darin ist, wie man es erfaßt; und man sagt, daß es in *eminenter* Weise in den Gegenständen ist, wenn es zwar nicht derart darin ist, aber doch in einer Größe, daß es die Stelle von jenem vertreten kann. 20

Wenn ich sage, die Ursache enthalte die Vollkommenheiten ihrer Wirkung in eminenter Weise, so will ich damit andeuten, daß die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung in höherem Grade als die Wirkung selbst enthält. Vgl. auch Grundsatz 8.[18])

V. Jedes Ding, dem unmittelbar, als einem Subjekt, etwas innewohnt, oder durch das etwas existiert, was man vorstellt, d. h. eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen wirkliche Idee in uns ist, heißt *Substanz*.[19]) 30

Denn von der Substanz haben wir, genau genommen, keine andere Idee, als daß sie ein Ding ist, worin formal oder eminent jenes Etwas besteht, was wir auffassen, oder was gegenständlich in einer unserer Ideen ist.

VI. Die Substanz, der unmittelbar das Denken innewohnt, heißt Geist.

Ich sage hier lieber Geist *(mens)* als Seele *(anima)*, weil letzteres Wort zweideutig ist und oft eine körperliche Sache bezeichnet. 40

VII. Die Substanz, welche das unmittelbare Subjekt der Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie die Gestalt, die Lage, die Ortsbewegung u. s. w., nenne ich *Körper*.

Ob das nun ein und dieselbe Substanz ist, die Geist und die Körper heißt, oder aber zwei verschiedene Substanzen, soll später ermittelt werden.

VIII. Die Substanz, von der wir einsehen, 10 daß sie höchst vollkommen ist, und unter der wir nichts vorstellen, was einen Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heißt *Gott*.

IX. Wenn ich sage, daß etwas in der Natur oder im Begriffe eines Dinges enthalten sei, so ist das dasselbe, wie wenn ich sage, dies sei von dem Dinge wahr oder könne wahrhaft von ihm ausgesagt werden.

X. Zwei Substanzen werden als wirklich 20 verschieden bezeichnet, wenn jede derselben ohne die andere existieren kann.[20])

Die Postulate[21]) des Descartes habe ich weggelassen, weil daraus im Folgenden nichts abgeleitet wird, doch bitte ich den Leser ernstlich, sie durchzulesen und aufmerksam zu erwägen.

Grundsätze.

I. Zur Erkenntnis und Gewißheit einer unbekannten Sache gelangt man nur durch die Erkenntnis und Gewißheit einer anderen, die an Gewißheit und 30 Erkenntnis jener vorangeht.

II. Es gibt Gründe, die uns an dem Dasein unseres Körpers zweifeln lassen.

Es ist dies in der Erläuterung dargelegt; deshalb wird es hier als Grundsatz aufgestellt.

III. Wenn sich uns etwas anderes als der Geist und der Körper darbietet, so ist dies uns jedenfalls weniger bekannt als der Geist und der Körper.

Diese Grundsätze behaupten nichts von Dingen

außerhalb unserer selbst, sondern beziehen sich nur auf das, das wir in uns, sofern wir ein denkendes Wesen sind, antreffen.

Lehrsatz I.

Wir können über nichts unbedingt gewiß sein, solange wir nicht wissen, ob wir existieren. [22])

Beweis. Dieser Lehrsatz ist selbstverständlich; denn wer unbedingt nicht weiß, ob er ist, weiß auch nicht, ob er ein solcher ist, der bejaht oder verneint, d. h. ob er mit Gewißheit bejaht oder verneint. 10
Allerdings behauptet und bestreitet man vieles mit großer Gewißheit, ohne dabei darauf, ob man existiert, achtzuhaben; allein wenn dies dabei nicht als unzweifelhaft vorausgesetzt würde, so würde alles in Zweifel gezogen werden können.

Lehrsatz II.

Das Ich bin muß durch sich selbst bekannt sein.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so könnte es uns nur durch ein anderes bekannt werden, dessen Erkenntnis und Gewißheit (nach Gr. 1) dann diesem 20 Ausspruche: Ich bin, in uns vorhergehen müßte. Allein das ist (nach dem Vorstehenden) widersinnig; deshalb muß dieser Ausspruch durch sich selbst bekannt sein. W. z. b. w.

Lehrsatz III.

Der Satz: „Ich, als ein aus einem Körper bestehendes Ding, bin“, ist nicht das Erste und nicht durch sich selbst bekannt. [23])

Beweis. Manches läßt uns an dem Dasein unseres Körpers zweifeln (nach Gr. 2); deshalb können wir 30 hierüber nur Gewißheit erlangen (nach Gr. 1) durch die Erkenntnis und Gewißheit eines anderen Dinges, die jener an Erkenntnis und Gewißheit vorhergeht. Folglich ist der Ausspruch: „Ich, als ein aus einem Körper bestehendes Ding, bin“, nicht das Erste und nicht durch sich selbst bekannt. W. z. b. w.

Lehrsatz IV.

Der Satz: „Ich bin“, kann nur insofern ein zuerst Erkanntes sein, als wir denken.

Beweis. Der Ausspruch: Ich bin ein körperliches Ding oder bestehe aus einem Körper, kann nicht ein zuerst Erkanntes sein (nach Lehrs. 3), auch bin ich meines Daseins, soweit ich aus etwas anderem, als aus Geist und Körper bestehe, nicht gewiß. Denn sofern wir aus etwas anderem, von dem Geist und dem
10 Körper Verschiedenen bestehen, ist uns dies weniger als der Körper bekannt (nach Gr. 3); deshalb kann der Ausspruch: Ich bin, nur sofern wir denken, ein zuerst Erkanntes sein. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus erhellt, daß der Geist oder das denkende Wesen bekannter ist als der Körper.[24])

Indessen lese man zur weiteren Verdeutlichung § 11 und 12 von T. I der Prinzipien nach.

Erläuterung.

Jedermann erfaßt auf das gewisseste, daß er
20 bejaht, verneint, zweifelt, einsieht, etwas in der Einbildung hat u. s. w., oder daß er als ein Zweifelnder, Einsehender, Bejahender u. s. w. existiert, oder mit einem Worte, als ein *Denkender*, und er kann dies nicht in Zweifel ziehen. Deshalb ist dieser Ausspruch: *Ich denke*, oder: *Ich bin ein Denkender*, die einzige und gewisseste Grundlage der Philosophie (nach Lehrs. 1). Und da in den Wissenschaften, um über die Dinge volle Gewißheit zu erlangen, nichts weiter gesucht und verlangt werden
30 kann, als daß alles aus den zuverlässigsten Prinzipien abgeleitet und ebenso klar und deutlich wie die Prinzipien, aus denen es abgeleitet worden, erkannt wird, so folgt klar, daß alles, was für uns ebenso gewiß *(evidens)* ist, und was wir ebenso klar und deutlich wie unser Prinzip erfassen, und alles, was mit diesem Prinzip so übereinstimmt und derart davon abhängt, daß, wenn man daran zweifeln wollte, man auch das Prinzip selbst bezweifeln müßte, für das allerwahrste gelten muß. Um indes bei dieser Auf-
40 zählung mit aller Vorsicht vorzugehen, will ich an-

fangs nur das für gleich gewiß und für ebenso klar und deutlich von uns erfaßt annehmen, was jedermann in sich, sofern er ein Denkender ist, bemerkt; wie z. B., daß er dies oder jenes will, daß er gewisse Ideen solcherart hat, daß die eine Idee mehr Realität und Vollkommenheit in sich enthält als die andere; daß also die Idee, welche das Sein und die Vollkommenheit der Substanz objektiv enthält, weit vollkommener ist als die, welche nur die objektive Vollkommenheit irgend eines Accidenz enthält, und daß 10 endlich die Idee die vollkommenste von allen ist, welche die eines höchst vollkommenen Wesens ist. Dies, sage ich, erfassen wir nicht allein gleich gewiß und gleich klar, sondern vielleicht noch deutlicher; denn wir behaupten dann nicht bloß, daß wir denken, sondern auch wie wir denken. Ferner sage ich, daß auch dasjenige mit diesem Prinzip übereinstimmt, was nicht bezweifelt werden kann, ohne zugleich diese unsere unerschütterliche Grundlage mit in den Zweifel hineinzuziehen. So könnte, wenn z. B. jemand den 20 Satz bezweifeln wollte, daß aus nichts niemals etwas werden könne, er zugleich bezweifeln, ob wir sind, solange wir denken. Denn wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich daß es die Ursache eines Dinges sein könne, so werde ich auch mit demselben Rechte mir eine bestimmte Vorstellung *(cogitatio)* von dem Nichts machen und sagen können, daß ich nichts bin, solange ich denke. Da mir dies aber unmöglich ist, so kann ich auch nicht denken, daß aus nichts etwas werde. In Anbetracht dessen habe ich be- 30 schlossen, das, was uns gegenwärtig, um weiter fortfahren zu können, nötig erscheint, hier der Reihe nach vor Augen zu stellen und zu den bereits angeführten Grundsätzen hinzuzufügen; zumal sie von Descartes am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe wie Grundsätze hingestellt worden sind und ich nicht genauer wie er selbst sein mag. Um indes von der begonnenen Ordnung nicht abzuweichen, will ich versuchen, sie möglichst klar zu machen und zu zeigen, wie eines von dem anderen und wie sie alle 40 von dem Prinzip: „*Ich bin denkend*" abhängen oder mit diesem in Gewißheit und Begründung übereinstimmen.

Die von Descartes übernommenen Grundsätze.

Gr. 4. Es gibt verschiedene Grade der Realität oder des Seins; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz und der Zustand (*modus*); ebenso die unendliche Substanz mehr als die endliche. Deshalb ist auch in der Idee der Substanz mehr objektive Realität als in der des Accidenz, und in der Idee einer unendlichen Substanz mehr als in der einer endlichen Substanz.[25])

10 Dieser Grundsatz ergibt sich aus der bloßen Betrachtung unserer Ideen, über deren Dasein wir Gewißheit haben, weil sie nur Zustände des Denkens sind; denn wir wissen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Idee der Substanz von der Substanz behauptet, und wie viel dagegen die Idee des Zustandes von dem Zustande. Ist dies so, dann erkennen wir auch notwendig, daß die Idee der Substanz mehr objektive Realität enthält, als die Idee irgend eines Accidenz, u. s. w. *Vgl. die Erläuterung zu Lehrs. 4.*

20 **Gr. 5.** Das denkende Ding wird, wenn es gewisse Vollkommenheiten kennen lernt, die ihm fehlen, sich diese sofort geben, wenn das in seiner Macht steht.[26])

Dies bemerkt jedermann in sich, soweit er ein denkendes Ding ist; deshalb sind wir dessen (nach d. Erl. zu Lehrs. 4) völlig gewiß, und aus demselben Grunde sind wir auch des folgenden Grundsatzes nicht minder gewiß, nämlich:

Gr. 6. In der Idee oder dem Begriffe jedes Dinges ist das mögliche oder notwendige Dasein ent-
30 halten (vgl. Grunds. 10[27]) bei Descartes).

Das notwendige Dasein ist in dem Begriffe Gottes oder des vollkommensten Wesens enthalten; denn sonst würde er unvollkommen vorgestellt, was gegen die Voraussetzung geht; das zufällige oder mögliche Dasein ist dagegen in dem Begriffe eines beschränkten Dinges enthalten.

Gr. 7. Kein Ding und keine wirklich vorhandene Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts oder ein nicht-seiendes Ding zur Ursache seiner Existenz
40 haben.[28])

In der Erl. zu Lehrs. 4 habe ich gezeigt, daß

dieser Grundsatz ebenso klar ist, als der: „*Ich bin denkend.*“

Gr. 8. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einem Dinge ist, ist formal oder eminent in seiner ersten und zureichenden *(adaequata)* Ursache. [29])

Unter ‚eminent‘ verstehe ich den Fall, wo die Ursache alle Realität der Wirkung vollkommener in sich enthält, als die Wirkung; unter ‚formal‘ den Fall, wo die Ursache die Realität gleich vollkommen enthält. 10

Dieser Grundsatz hängt von dem vorhergehenden ab; denn wenn man annehmen wollte, daß nichts oder weniger in der Ursache sei, als in der Wirkung, so wäre ein Nichts in der Ursache die Ursache der Wirkung. Das ist aber widersinnig (nach dem vorstehenden Grundsatz), deshalb kann nicht jedes beliebige Ding die Ursache einer bestimmten Wirkung sein, sondern genau nur dasjenige, in dem eminent oder zum mindesten formal alle Vollkommenheit vorhanden ist, die in der Wirkung enthalten ist. 20

Gr. 9. Die objektive Realität unserer Ideen erfordert eine Ursache, in der ebendieselbe Realität nicht bloß objektiv, sondern formal oder eminent enthalten ist. [30])

Dieser Grundsatz wird, obwohl man viel Mißbrauch damit getrieben hat, doch von allen anerkannt. Wenn nämlich jemand etwas Neues vorstellt, so fragt jedermann nach der Ursache eines solchen Begriffs oder einer solchen Idee, und man beruhigt sich erst, wenn man eine angeben kann, die formal oder eminent 30 ebensoviel Realität enthält, als objektiv in jenem Begriffe enthalten ist. Dieser Satz wird durch das von Descartes in § 17 T. I der Prinzipien beigebrachte Beispiel einer Maschine genügend erläutert. Auch wenn jemand fragt, woher der Mensch die Idee seines Bewußtseins *(cogitatio)* und seines Körpers hat, so sieht jedermann, daß er sie aus sich selbst hat, da er selbst formal alles enthält, was die Idee objektiv enthält. Sollte daher der Mensch eine Idee haben, die mehr objektive als er selbst formale Realität enthält, so 40 würden wir notwendig, durch das natürliche Licht getrieben, nach einer anderen Ursache außerhalb des

Menschen selbst suchen, welche alle diese Realität formal oder eminent in sich enthielte. Auch hat niemand je eine andere Ursache außer dieser angeben können, die er ebenso klar und deutlich begriffen hätte. Was ferner die Wahrheit dieses Grundsatzes betrifft, so ergibt sie sich aus dem Vorgehenden. Denn es gibt (nach Gr. 4) in den Ideen verschiedene Grade der Realität oder des Seins, und deshalb erfordern sie nach dem Grade ihrer Vollkommenheit auch eine vollkommenere
10 Ursache. (Nach Gr. 8). Allein da die Grade der Realität*), die man in den Ideen bemerkt, nicht darin sind, sofern sie als Zustände des Denkens betrachtet werden, sondern sofern die eine eine Substanz, die andere aber nur einen Zustand der Substanz vorstellt, oder mit einem Worte, sofern sie als Bilder der Dinge betrachtet werden, so ergibt sich klar, daß es für die Ideen keine andere erste Ursache geben kann, als die, welche alle, wie oben gezeigt, durch ihr natürliches Licht klar und deutlich einsehen, nämlich die,
20 in der dieselbe Realität, welche die Ideen objektiv enthalten, formal oder eminent enthalten ist. Damit man diese Folgerung deutlicher einsehe, will ich sie durch einige Beispiele erläutern. Wenn z. B. jemand zwei Bücher (und zwar eines von einem ausgezeichneten Philosophen, das andere von irgend einem Schwätzer) mit derselben Handschrift geschrieben vor sich sieht und dabei nicht auf den Sinn der Worte (d. h. nicht, soweit diese gleichsam Bilder sind), sondern bloß auf die Schriftzüge und Folge der Buchstaben achtet,
30 so wird er zwischen beiden keine Ungleichheit bemerken, die ihn nötigt, nach verschiedenen Ursachen zu suchen, vielmehr werden ihm beide Bücher als aus derselben Ursache in gleicher Weise hervorgegangen gelten. Gibt er aber auf den Sinn der Worte und der Rede acht, so wird er einen großen Unterschied zwischen ihnen finden und demnach folgern, daß die erste Ursache des einen Buches von der ersten Ursache des zweiten recht verschieden und die eine im Verhältnis zu

*) Auch dessen sind wir gewiß, weil wir es in uns als Denkenden bemerken. Man sehe die vorhergehende Erläuterung. (A. v. Sp.)

der anderen in Wahrheit um soviel vollkommener gewesen sein muß, als der Sinn der Rede in beiden Büchern, oder als die Worte, sofern man sie gleichsam als Bilder betrachtet, sich als voneinander verschieden ergeben. Ich spreche indes hier von der **ersten** Ursache der Bücher, die es nämlich notwendig geben muß, obgleich ich zugebe, ja voraussetze, daß ein Buch von einem anderen abgeschrieben werden kann, wie das ja ohne weiteres klar ist. Dasselbe kann man auch an dem Beispiele des Bildnisses, etwa eines Fürsten, 10 klar darlegen. Gibt man nur auf den Stoff des Bildnisses acht, so wird man keine Ungleichheit mit anderen Bildern bemerken, welche einen zu der Aufsuchung verschiedener Ursachen nötigt, ja, man kann sehr wohl denken, daß dieses Bildnis nach einem anderen gefertigt ist und letzteres wieder nach einem anderen und so fort ohne Ende. Denn man erkennt zur Genüge, daß zu seiner Aufzeichnung keine andere Ursache erforderlich ist. Gibt man dagegen auf das Bild als Bild acht, so ist man sofort zur Aufsuchung der 20 ersten Ursache genötigt, die formal oder eminent das enthält, was jenes Bild in vorstellender Weise (*repraesentative*) enthält. Ich wüßte nicht, was man mehr zur Bestätigung und Erläuterung dieses Grundsatzes verlangen wollte.

Gr. 10. Es bedarf zur Erhaltung eines Dinges keiner geringeren Ursache, als zur ersten Hervorbringung desselben. [31])

Daraus, daß wir jetzt denken, folgt nicht notwendig, daß wir auch nachher denken werden. Denn 30 der Begriff, den wir von unserem Denken haben, schließt nicht ein oder enthält nicht das notwendige Dasein des Denkens; denn ich kann das Denken*), auch wenn ich annehme, daß es nicht existiert, klar und deutlich vorstellen. Da nun aber die Natur jeder Ursache in sich die Vollkommenheit ihrer Wirkung enthalten oder einschließen muß (nach Gr. 8), so ergibt sich klar, daß es etwas in uns oder außer uns, was wir noch nicht kennen, notwendig geben muß,

---

*) Dies erfährt jeder an sich selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist. (A. v. Sp.)

dessen Begriff oder Natur auch das Dasein einschließt, und das die Ursache ist, daß unser Denken angefangen hat, zu existieren, und auch daß es fortfährt, zu existieren. Denn wenngleich unser Denken zu existieren angefangen hat, so schließt doch seine Natur und sein Wesen sein notwendiges Dasein jetzt ebensowenig ein, als zur Zeit, wo es noch nicht da war, und es bedarf daher derselben Kraft zur Fortdauer seines Daseins, deren es zu dem Beginn seines Da-
10 seins bedarf. Was ich hier von dem Denken gesagt habe, gilt auch von jedem anderen Gegenstand, dessen Wesen nicht sein notwendiges Dasein einschließt.

Gr. 11. Kein Ding existiert, von dem man nicht fragen kann, welches die Ursache (oder der Grund) seines Daseins ist. *Man sehe Gr. 1 bei Descartes.*

Da das Dasein etwas Positives ist, so kann man nicht sagen, es habe das Nichts zur Ursache (nach Gr. 7), deshalb muß man irgend eine positive Ursache oder einen positiven Grund für sein Dasein angeben;
20 sei das nun ein äußerlicher, d. h. ein solcher, der außerhalb des Dinges selbst, oder ein innerlicher, d. h. ein solcher, der in der Natur und der Definition des daseienden Dinges selbst enthalten ist.

Die nun folgenden vier Lehrsätze sind aus Descartes entlehnt:

Lehrsatz V.

Das Dasein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis. Es ist dasselbe, wenn man sagt, es sei
30 etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Gegenstandes enthalten, wie wenn man sagt, es sei von dem Gegenstande wahr (nach Def. 9). Nun ist aber das notwendige Dasein in dem Begriffe Gottes enthalten (nach Gr. 6); deshalb ist es wahr, wenn man von Gott sagt, es sei das notwendige Dasein in ihm enthalten, oder er existiere.[32])

Erläuterung.

Aus diesem Lehrsatz ergeben sich viele bedeutende Folgerungen; ja, davon allein, daß zu Gottes

Natur das Dasein gehört, oder daß der Begriff Gottes sein notwendiges Dasein ebenso enthält, wie der Begriff des Dreiecks den Satz, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind; oder daß sein Dasein ebenso, wie sein Wesen eine ewige Wahrheit ist, hängt beinahe die ganze Erkenntnis seiner Attribute ab, durch die wir zur Liebe Gottes oder zur höchsten Seligkeit geleitet werden. Es ist deshalb sehr zu wünschen, daß das Menschengeschlecht dies endlich mit uns erfasse. Allerdings gibt es gewisse Vorurteile*), die es verhindern, daß dieser Satz ohne Schwierigkeit erkannt wird; wenn aber jemand mit gutem Willen und nur aus Liebe zur Wahrheit und seinem wahren Nutzen die Sache prüft und das bei sich erwägt, was in der fünften Meditation und am Ende der Antworten auf die ersten Einwürfe gesagt ist und zugleich das, was ich in Kap. 1 T. II des Anhanges in Betreff der Ewigkeit darlege, so wird er unzweifelhaft die Sache ganz deutlich einsehen, und niemand wird noch daran zweifeln können, ob er die Idee Gottes hat (was allerdings die erste Grundlage der menschlichen Seligkeit ist). Denn er wird zugleich sehen, daß die Idee Gottes gänzlich von den Ideen der übrigen Dinge verschieden ist; sofern er nämlich erkennt, daß Gott seinem Wesen und seinem Dasein nach von den übrigen Dingen schlechthin (*toto genere*) verschieden ist. Es ist deshalb nicht nötig, den Leser hiermit länger aufzuhalten.

Lehrsatz VI.

Das Dasein Gottes wird schon allein daraus, daß die Idee Gottes in uns ist, a posteriori bewiesen.

Beweis. Die objektive Realität jeder unserer Ideen erfordert eine Ursache, in der dieselbe Realität nicht bloß objektiv, sondern formal oder eminent enthalten ist (nach Gr. 8). Nun haben wir die Idee Gottes (nach Def. 2 und 8), und die objektive Realität dieser Idee ist weder formal noch eminent in uns

*) Vgl. Art. 16 des I. Teils der Prinzipien (A. v. Sp.)

enthalten (nach Gr. 4) und kann auch in keinem anderen, sondern nur in Gott enthalten sein (nach Def. 8). Demnach verlangt die Idee Gottes in uns Gott selbst zu ihrer Ursache, und deshalb existiert Gott (nach Gr. 7).[33]

Erläuterung.

Manche bestreiten, daß sie eine Idee von Gott haben, obgleich sie ihn, wie sie selbst sagen, verehren und lieben. Wenn man diesen Leuten auch die Definition und die Attribute Gottes vor Augen hält, so wird man doch damit ebensowenig etwas erreichen, als wenn man einen blindgeborenen Menschen über die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, belehren wollte. Indes kann man auf die Worte solcher Leute wenig geben, sondern man möchte sie für eine neue Art von Tieren halten, die zwischen den Menschen und den unvernünftigen Tieren in der Mitte stehen. Denn ich frage, wie anders soll man die Idee einer Sache aufzeigen, als durch Mitteilung ihrer Definition und Erklärung ihrer Attribute? Da dies hier in Bezug auf die Idee Gottes geleistet wird, so brauchen uns die Worte derer nicht bedenklich zu machen, welche die Idee Gottes nur bestreiten, weil sie sich in ihrem Gehirn kein Bild von ihm machen können.

Es ist ferner zu erwähnen, daß Descartes bei Heranziehung des Grundsatzes 4 zur Darlegung, daß die objektive Realität der Idee Gottes weder formal noch eminent in uns enthalten sei, voraussetzt, jeder wisse, daß er keine unendliche Substanz, d. h. weder allwissend noch allmächtig u. s. w. sei. Das kann er voraussetzen, da jeder, welcher weiß, daß er denkt, auch weiß, daß er an vielem zweifelt und daß er nicht alles klar und deutlich einsieht.

Ferner ist zu bemerken, daß aus Def. 8 auch klar folgt, daß es nicht mehrere Götter geben kann, sondern nur einen, wie ich in Lehrsatz 11 hier und im Kap. 2 T. II meines Anhanges klar beweise.

Lehrsatz VII.

Das Dasein Gottes ergibt sich auch daraus, daß wir selbst, die wir seine Idee haben, existieren. [34])

Erläuterung.

Zum Beweis dieses Lehrsatzes benutzt Descartes zwei Grundsätze; nämlich: *„1. Was das Größere oder Schwerere bewirken kann, kann auch das Geringere bewirken.*[35]) *2. Es ist mehr, eine Substanz, als Attribute oder Eigenschaften der Substanz zu schaffen bezw. (s. Gr. 10) zu erhalten“.*[36]) Ich weiß nicht, was er damit sagen will. 10 Denn was nennt er leicht und schwer? Nichts ist unbedingt*) leicht oder schwer, sondern nur in Bezug auf seine Ursache. Ein und dieselbe Sache kann daher zu gleicher Zeit, je nach dem Unterschied der Ursachen, leicht und schwer genannt werden. Wenn aber Descartes das schwer nennt, was mit vieler Mühe, und das leicht, was mit geringer Mühe von derselben Ursache vollbracht werden kann, z. B. daß, wer 50 Pfund heben könne, nur mit halb so viel Mühe 25 Pfund heben könne, so ist dieser Grund- 20 satz nicht unbedingt wahr; auch kann er daraus nicht das, was er will, beweisen. Denn wenn er sagt: *„hätte ich die Kraft, mich selbst zu erhalten, so hätte ich auch die Kraft, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen“*[37]) (weil sie nämlich keine so große Macht erfordern), so kann ich ihm wohl zugeben, daß die Kraft, die ich auf meine Erhaltung verwende, auch vieles andere leichter vollbringen könnte, wenn ich ihrer nicht zu meiner Erhaltung bedurft hätte; allein solange ich sie zu meiner Erhaltung verwende, 30 bestreite ich, daß ich sie auf anderes verwenden kann, wenn das Betreffende auch leichter ist, wie aus meinem Beispiele deutlich zu sehen ist. Auch hebt

*) Um nicht nach weiteren Beispielen zu suchen, nehme man das Beispiel einer Spinne, die ihr Netz mit Leichtigkeit spinnt, während die Menschen es nur mit der größten Schwierigkeit vermöchten; dagegen vollbringen die Menschen mit Leichtigkeit vieles, was vielleicht den Engeln unmöglich ist. (A. v. Sp.)

es die Schwierigkeit nicht auf, wenn man sagt, daß, da ich ein denkendes Wesen sei, ich auch notwendig wissen müsse, ob ich alle meine Kräfte zu meiner Erhaltung verwende, und ob das die Ursache sei, weshalb ich mir keine weiteren Vollkommenheiten verschaffe. Denn (abgesehen davon, daß hier nicht über die Sache selbst gestritten werden soll, sondern nur darüber, wie aus diesem Grundsatze die Notwendigkeit des Lehrsatzes folgt) wenn ich dies wüßte,
10 so wäre ich mehr und brauchte vielleicht mehr Kraft, als ich habe, um mich in jener höheren Vollkommenheit zu erhalten. Ferner weiß ich nicht, ob es mehr Mühe erfordert, eine Substanz, als ein Attribut zu schaffen (oder zu erhalten), d. h. um deutlicher und mehr philosophisch zu sprechen, ich weiß nicht, ob die Substanz nicht all ihrer Kraft und ihres Wesens, womit sie sich erhält, zur Erhaltung ihrer Attribute bedarf. Doch ich lasse dies für jetzt beiseite und ermittle weiter, was unser verehrter Verfasser hier will,
20 d. h. was er unter leicht und schwer versteht. Ich glaube nicht und kann nicht annehmen, daß er unter „schwer" das Unmögliche (von dem deshalb in keiner Weise vorgestellt werden kann, wie es geschehen könne) und unter „leicht" nur das versteht, was keinen Widerspruch enthält (und von dem deshalb leicht vorgestellt werden kann, wie es geschieht). Allerdings scheint er in der dritten Meditation auf den ersten Blick das zu wollen, wenn er sagt: *„Auch darf ich nicht glauben, das mir Mangelnde möchte*
30 *etwa schwieriger zu erwerben sein, als das, was ich jetzt besitze; vielmehr muss es offenbar viel schwerer gewesen sein, daß ich, d. h. ein Ding oder eine Substanz, die denkt, aus nichts auftauchte, als u. s. w."* [38]) Denn dies würde weder mit den Worten des Verfassers noch mit seiner ganzen Denkart übereinstimmen. Denn, um von dem Ersteren abzusehen, so gibt es zwischen Möglichem und Unmöglichem oder zwischen Denkbarem und Undenkbarem kein Verhältnis, so wenig wie zwischen Etwas und Nichts. Deshalb paßt die
40 Macht so wenig zu dem Unmöglichen, wie die Erschaffung und Erzeugung zu dem Nicht-Seienden, und beide können deshalb nicht miteinander verglichen

werden. Dazu kommt, daß ich nur das mit einander vergleichen und nur dessen Verhältnis erkennen kann, wovon ich einen klaren und deutlichen Begriff habe. Ich bestreite daher die Richtigkeit des Schlusses, daß, wer das Unmögliche bewirken kann, auch das Mögliche bewirken kann. Denn was wäre das für ein Schluß: Wenn jemand einen viereckigen Kreis machen kann, so wird er auch einen Kreis machen können, dessen sämtliche Halbmesser gleich sind, oder: Wer machen kann, daß das Nichts etwas erleidet, oder wer sich 10 des Nichts wie eines Stoffes bedienen kann, aus dem er etwas fertigt, der wird auch die Macht haben, aus einer Sache etwas zu machen. Denn unter dergleichen besteht, wie gesagt, keine Übereinstimmung, keine Ähnlichkeit, keine Vergleichung, noch sonst irgend ein Verhältnis. Jedermann kann dies einsehen, wenn er nur ein wenig darauf achtet. Deshalb halte ich dies der Denkweise Descartes' für ganz entgegen. Betrachte ich indessen den zweiten der beiden erwähnten Grundsätze, so scheint es, daß Descartes 20 unter dem Größeren und Schwereren das Vollkommenere verstanden haben will und unter dem Geringeren und Leichteren das Unvollkommenere. Aber auch dann bleibt die Sache sehr dunkel. Denn es bleibt auch hier die obige Schwierigkeit bestehen, da ich, wie vorher, bestreite, daß der, welcher das Große kann, auch zugleich und mit derselben Mühe, wie in dem Lehrsatz angenommen werden muß, das Geringere machen könnte.

Wenn er ferner sagt: „*Das Erschaffen oder Erhalten* 30 *der Substanz ist mehr als das der Attribute*“, so kann er sicherlich unter den Attributen nicht das verstehen, was in der Substanz formal enthalten ist und von der Substanz selbst nur im Denken unterschieden wird, da alsdann das Erschaffen der Substanz und der Attribute dasselbe ist. Aus demselben Grunde kann er auch nicht diejenigen Eigenschaften der Substanz meinen, welche aus dem Wesen und der Definition der Substanz notwendig folgen. Noch viel weniger können aber darunter, obgleich dies seine 40 Meinung zu sein scheint, die Eigenschaften und Attribute einer anderen Substanz verstanden werden;

denn wenn ich z. B. sage, daß ich die Macht habe, mich selbst, d. h. eine endliche denkende Substanz zu erhalten, so kann ich deshalb nicht auch sagen, daß ich die Macht habe, mir auch die Vollkommenheiten einer unendlichen Substanz zu verleihen, die ja ihrem ganzen Wesen nach von mir verschieden ist. Denn die Kraft*) oder das Wesen, wodurch ich mich in meinem Sein erhalte, ist schlechthin (*toto genere*) von der Kraft oder dem Wesen verschieden, wodurch 10 eine unbedingt unendliche Substanz sich erhält, von welcher deren Kräfte und Eigenschaften nur im Denken unterschieden werden. Wollte ich daher annehmen (selbst vorausgesetzt, daß ich mich selbst erhielte), daß ich mir die Vollkommenheiten einer unbedingt unendlichen Substanz verleihen könnte, so wäre dies ebenso, als wenn ich annähme, ich könnte mein ganzes Wesen vernichten und von neuem eine unendliche Substanz erschaffen. Dies wäre offenbar weit mehr, als bloß anzunehmen, ich könnte mich als 20 eine endliche Substanz erhalten. Wenn sonach nichts hiervon unter den Attributen oder Eigenschaften verstanden werden kann, so bleiben nur die Beschaffenheiten (*qualitates*) übrig, welche die eigene Substanz enthält (wie z. B. diese oder jene Gedanken im Geiste, von denen ich klar bemerke, daß sie mir fehlen), nicht aber die, welche eine andere Substanz eminent enthält (wie z. B. diese oder jene räumliche Bewegung; denn dergleichen Vollkommenheiten sind für mich, als denkendes Wesen, keine Vollkommenheiten, und ihr 30 Fehlen bedeutet für mich keinen Mangel). Aber dann kann das, was Descartes beweisen will, auf keine Weise aus diesem Grundsatz abgeleitet werden; nämlich daß, wenn ich mich erhalte, ich auch die Macht habe, mir alle die Vollkommenheiten zu geben, die ich, als zu dem vollkommensten Wesen gehörend, klar erkenne, wie aus dem eben Gesagten zur Genüge

*) Man bemerke, daß die Kraft, wodurch die Substanz sich erhält, nichts andres ist, als ihr Wesen und nur dem Worte nach von jener sich unterscheidet. Dies wird vorzüglich da Anwendung finden, wo ich im Anhange von Gottes Macht handeln werde. (A. v. Sp.)

erhellt. Um indes die Sache nicht unbewiesen zu lassen, und um jede Verwirrung zu vermeiden, schien es mir gut, zunächst einmal die folgenden Lehnsätze zu beweisen und dann darauf den Beweis des obenstehenden siebenten Lehrsatzes zu errichten.

Lehnsatz I.

Je vollkommener eine Sache ihrer Natur nach ist, ein um so größeres und notwendigeres Dasein schließt sie ein; und umgekehrt, ein um so notwendigeres Dasein eine Sache ihrer Natur nach einschließt, desto vollkommener ist sie. 10

Beweis. In der Idee oder dem Begriffe jeder Sache ist das Dasein enthalten. (Nach Gr. 6). Man nehme also an, daß A eine Sache ist, welche 10 Grade der Vollkommenheit hat. Ich sage nun, daß ihr Begriff mehr Dasein einschließt, als wenn man angenommen hätte, sie enthielte nur 5 Grade der Vollkommenheit. Denn da man von dem Nichts kein Dasein behaupten kann (vgl. Erl. zu Lehrs. 4), so verneint man an ihr ebensoviel von ihrer Möglichkeit zu sein, als man ihrer Vollkommenheit im Gedanken 20 abnimmt, und als man sie daher mehr und mehr an dem Nichts teilnehmen läßt. Wenn man sich deshalb denkt, daß ihre Grade der Vollkommenheit sich ohne Ende bis zu 0 oder zur Null vermindern, so wird sie alsdann kein Dasein oder ein unbedingt unmögliches Dasein enthalten. Wenn man dagegen ihre Grade ohne Ende vermehrt, so wird man sie als das höchste und folglich als das notwendigste Dasein enthaltend denken. Dies war das erste. — Da ferner diese beiden Bestimmungen auf keine Weise getrennt 30 werden können (wie aus Gr. 6 und dem ganzen ersten Teil hier erhellt), so ergibt sich auch das klar, was an zweiter Stelle als zu beweisen aufgestellt worden ist.

Anm. 1. Von vielem wird behauptet, daß es notwendig existiere, bloß deshalb, weil es eine bestimmte Ursache zu seiner Hervorbringung gibt; allein davon spreche ich nicht; sondern nur von derjenigen Notwendigkeit und Möglichkeit, die aus der bloßen Betrachtung der Natur oder des Wesens der Sache ohne Rücksicht auf die Ursache folgt. 40

Anm. 2. Ich spreche hier nicht von der Schönheit und den anderen Vollkommenheiten, welche die Menschen aus Aberglauben oder Unwissenheit als Vollkommenheiten aufgestellt haben; sondern ich verstehe unter Vollkommenheit nur die Realität oder das Sein. So bemerke ich z. B., daß in der Substanz mehr Realität als in ihren Zuständen oder Accidenzien enthalten ist, und erkenne daher klar, daß sie auch ein notwendigeres und vollkommeneres Dasein als die
10 Accidenzien enthält, wie aus Gr. 4 und 6 zur Genüge erhellt.

Zusatz. Hieraus folgt, daß, was ein notwendiges Dasein einschließt, das vollkommenste Wesen oder Gott ist.

Lehnsatz II.

Wer die Macht hat, sich zu erhalten, dessen Natur enthält das notwendige Dasein.

Beweis. Wer die Kraft hat, sich zu erhalten, hat auch die, sich zu erschaffen (nach Gr. 10), d. h.
20 (wie man leicht einräumen wird) er bedarf keiner äußeren Ursache zu seinem Dasein, vielmehr wird seine eigene Natur die hinreichende Ursache sein, daß er entweder möglicherweise oder notwendigerweise existiert. Allein ‚möglicherweise' ist nicht statthaft; denn (nach dem, was ich bei Gr. 10 dargelegt) dann würde daraus, daß er schon existiert, nicht folgen, daß er auch später existieren wird (was gegen die Annahme geht). Deshalb muß er notwendig existieren, d. h. seine Natur enthält das notwendige
30 Dasein. W. z. b. w.

Der Beweis für den siebenten Lehrsatz.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so wäre meine Natur derart, daß ich ein notwendiges Dasein enthielte (nach Lehns. 2), und deshalb würde dann (nach d. Zus. zu Lehns. 1) meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Nun finde ich aber in mir, als denkendem Wesen, viele Unvollkommenheiten, z. B. daß ich zweifle, daß ich begehre u. s. w., und zwar solche, deren ich (nach Erl. zu Lehrs. 4) gewiß bin;

also habe ich keine Kraft, mich zu erhalten. Auch darf ich nicht sagen, daß ich deshalb jene Vollkommenheiten entbehre, weil ich sie mir jetzt verweigern will; denn dies würde offenbar dem ersten Lehrsatz und dem, was ich in mir deutlich erkenne (nach Gr. 5), widersprechen.

Ferner kann ich, solange ich existiere, nicht existieren, ohne daß ich erhalten werde, sei es von mir selbst, wenn ich die Kraft dazu habe, sei es von einem anderen, der diese Kraft hat (nach Gr. 10 und 11). Nun existiere ich (nach Erl. zu Lehrs. 4), und doch habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen worden. Deshalb werde ich von einem anderen erhalten; aber nicht von einem solchen, der nicht die Kraft, sich zu erhalten, hat (aus demselben Grunde, aus dem ich selbst, wie ich gezeigt, mich nicht erhalten kann), also von jemand, der die Kraft hat, sich zu erhalten, d. h. (nach Lehnsatz 2), dessen Natur das notwendige Dasein einschließt, d. h. (nach Zusatz zu Lehns. 1) der alle die Vollkommenheiten enthält, die, wie ich klar erkenne, zu dem vollkommensten Wesen gehören. Deshalb existiert ein vollkommenstes Wesen, d. h. Gott. W. z. b. w.

Zusatz. Gott kann alles das bewirken, was wir klar und deutlich vorstellen, und zwar so, wie wir es vorstellen.

Beweis. Dies alles ergibt sich klar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Da ist bewiesen, daß Gott deshalb existiert, weil jemand existieren muß, in dem alle die Vollkommenheiten enthalten sind, von denen die Idee in uns ist. Wir haben aber in uns die Idee einer so großen Macht jemandes, daß von ihm allein, der diese Macht besitzt, der Himmel, die Erde und auch alles andere, was ich als möglich einsehe, gemacht werden kann. Deshalb ist mit dem Dasein Gottes auch dies alles von ihm bewiesen.

Lehrsatz VIII.

Geist und Körper sind wirklich verschieden.

Beweis. Was wir klar vorstellen, kann von Gott so bewirkt werden, wie wir es vorstellen (nach dem

vorgehenden Zus.). Nun stellen wir uns klar den Geist vor, d. h. (nach Def. 6) eine ohne Körper, d. h. (nach Def. 7) eine ohne ausgedehnte Substanz denkende Substanz (nach Lehrs. 3 und 4), und ebenso umgekehrt den Körper ohne den Geist (wie jedermann leicht einräumt). Deshalb kann zum wenigsten durch göttlichen Machtspruch der Geist ohne Körper und der Körper ohne Geist sein.[39])

Nun sind Substanzen, von denen eine ohne die
10 andere sein kann, wirklich verschieden (nach Def. 10); der Geist und der Körper aber sind Substanzen (nach den Deff. 5, 6, 7), von denen die eine ohne die andere sein kann, also sind der Geist und der Körper wirklich verschieden.

Man sehe Lehrs. 4 bei Descartes am Ende seiner Antwort auf die zweiten Einwürfe und das § 22—29, T. I der Prinzipien Gesagte, da ich es hier anzuführen nicht für nötig halte.

Lehrsatz IX.

20 *Gott ist allwissend (summe intelligens).*[40])

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so weiß Gott entweder nichts oder nicht alles, sondern nur einiges. Allein das Wissen von einigem und das Nichtwissen des übrigen setzt einen begrenzten und unvollkommenen Verstand voraus, den Gott zuzuschreiben widersinnig ist (nach Def. 8). Sollte aber Gott nichts wissen, so zeigt dies entweder bei Gott einen Mangel des Wissens an, wie bei den Menschen, wenn sie nichts wissen, und enthält alsdann eine Unvollkommen-
30 heit, welche in Gott nicht sein kann (nach Def. 8), oder es zeigt an, daß es Gottes Vollkommenheit widerspricht, daß er etwas wisse. Allein wenn so das Wissen bei ihm völlig verneint wird, so wird er auch kein Wissen schaffen können (nach Gr. 8). Da wir aber das Wissen klar und deutlich vorstellen, so kann Gott dessen Ursache sein (nach Zus. zu Lehrs. 17). Daher ist es durchaus nicht der Fall, daß es der Vollkommenheit Gottes widerspricht, etwas zu wissen, und deshalb wird er allwissend sein. W. z. b. w.

Erläuterung.

Wenn man gleich einräumen muß, daß Gott unkörperlich ist, wie in Lehrs. 16 bewiesen wird, so ist dies doch nicht so zu verstehen, als wenn alle Vollkommenheiten der Ausdehnung von ihm ferngehalten werden müßten; vielmehr ist dies nur so weit nötig, als die Natur und die Eigenschaften der Ausdehnung eine Unvollkommenheit enthalten. Dies gilt auch von dem Wissen Gottes, wie alle, die sich über die gemeine Menge der Philosophen erheben wollen, 10 zugestehen und wie in meinem Anhange T. 2, Kap. 7 ausführlich dargelegt werden wird.

Lehrsatz X.

Alle Vollkommenheit, die in Gott angetroffen wird, stammt von Gott.

Beweis. Will man dies nicht zugeben, so würde damit in Gott eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm stammt; sie wird dann in ihm sein, entweder von sich selbst oder von etwas, was von Gott verschieden ist. Ist sie von sich selbst, so hat sie ein 20 notwendiges oder ein zum mindesten mögliches Dasein (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7), und sie wird daher (nach Zus. zu Lehns. 1 dess. Lehrs.) etwas höchst Vollkommenes sein, also (nach Def. 8) Gott selbst. Sagt man also, daß etwas in Gott sei, was von sich selbst ist, so sagt man damit zugleich, daß es von Gott ist; w. z. b. w. Stammt es dagegen von etwas von Gott Verschiedenem, so kann dann Gott gegen Def. 8 nicht durch sich allein als das Vollkommenste vorgestellt werden. Deshalb ist alles, was an Vollkommenheit 30 in Gott angetroffen wird, von Gott. W. z. b. w.

Lehrsatz XI.

Es gibt nicht mehrere Götter.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so stelle man sich, wenn es möglich ist, mehrere Götter, z. B. A und B, vor. Dann werden notwendig (nach Lehrs. 9) sowohl A wie B allwissend sein, d. h. A weiß alles, also sich selbst und B, und umgekehrt weiß B sich

und A. Allein da A und B notwendig existieren (nach Lehrs. 5), so ist B selbst die Ursache der Wahrheit und Notwendigkeit seiner Idee in A; und umgekehrt ist A selbst die Ursache der Wahrheit und Notwendigkeit seiner Idee in B. Somit wird in A eine Vollkommenheit sein, die nicht von ihm selbst ist, und eine in B, die nicht von B ist, und deshalb werden beide (nach dem vorigen Lehrs.) nicht Gott sein. Somit gibt es nicht mehrere Götter.
10 W. z. b. w.[41])

Man merke, wie daraus allein, daß ein Ding in sich selbst sein notwendiges Dasein einschließt, wie dies bei Gott der Fall ist, notwendig folgt, daß dieses Ding einzig ist. Jeder wird dies bei aufmerksamem Nachdenken von selbst bemerken, und ich hätte es hier auch beweisen können, aber freilich nicht auf eine so allgemein verständliche Weise, wie es in diesem Lehrsatz geschehen ist.

Lehrsatz XII.

Alles Existierende wird nur durch die Kraft Gottes
20 *erhalten.*

Beweis. Man nehme, wenn man dies bestreitet, an, daß etwas sich selbst erhält; dann enthält (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7) seine Natur ein notwendiges Dasein, und es muß deshalb (nach Zus. zu Lehns. 1 zu Lehrs. 7) Gott sein, und es gäbe dann mehrere Götter, was widersinnig ist (nach Lehrs. 11). Also wird alles nur durch Gottes Kraft erhalten. W. z. b. w.[42])

Zusatz 1. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach Lehrs. 12) alles, d. h.
30 (nach Gr. 10) er hat alles, was existiert, geschaffen und schafft es noch unaufhörlich von neuem.

Zusatz 2. Die Dinge haben aus sich heraus kein Wesen, das die Ursache von Gottes Erkenntnis sein könnte; vielmehr ist Gott auch mit Bezug auf ihr Wesen die Ursache der Dinge.

Beweis. Da in Gott keine Vollkommenheit angetroffen wird, die nicht von ihm stammt (nach Lehrs. 10), so können die Dinge aus sich heraus kein Wesen haben, das die Ursache von Gottes Erkenntnis wäre. Vielmehr folgt, da Gott alles nicht aus einem anderen er-

zeugt, sondern gänzlich geschaffen hat (nach Lehrs. 12 mit Zus.), und da die Tätigkeit des Schaffens keine andere Ursache als die wirkende gestattet[43]) (denn so definiere ich das Schaffen), die Gott ist, daß die Dinge vor ihrer Erschaffung durchaus nichts gewesen sind, und daß mithin Gott auch die Ursache ihres Wesens ist. W. z. b. w.

Dieser Zusatz ergibt sich daraus, daß Gott aller Dinge Ursache oder Schöpfer ist (nach Zus. 1), und daß die Ursache alle Vollkommenheiten der Wirkung in sich enthalten muß (nach Gr. 8), wie jedermann leicht bemerken kann.[44])

Zusatz 3. Hieraus folgt klar, daß Gott nicht empfindet und nicht eigentlich wahrnimmt (percipere); denn sein Verstand wird von keinem äußeren Gegenstand bestimmt, sondern alles geht aus ihm selbst hervor.

Zusatz 4. Gott ist, der Ursachlichkeit nach, vor dem Wesen und dem Dasein der Dinge, wie sich klar aus Zus. 1 und 2 dieses Lehrsatzes ergibt.

Lehrsatz XIII.

Gott ist höchst wahrhaft und kann unmöglich ein Betrüger sein.

Beweis. Man kann Gott (nach Def. 8) nichts beilegen, was eine Unvollkommenheit enthält, und da jeder Betrug (wie selbstverständlich ist)*) oder jede Absicht zu täuschen nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine verminderte Macht, und die Bosheit einen Mangel an Güte voraussetzt, so kann man Gott, als dem mächtigsten und besten Wesen, einen Betrug oder eine Absicht zu täuschen nicht zu-

---

*) Ich habe diesen Satz nicht unter die Grundsätze aufgenommen, weil das nicht nötig war. Denn ich bedurfte seiner nur zum Beweis dieses Lehrsatzes, und auch weil ich, solange ich Gottes Dasein noch nicht kannte, nur das als wahr behaupten wollte, was ich aus der ersten Erkenntnis: *Ich bin*, ableiten konnte, wie ich in der Erläuterung zu Lehrsatz 4 erinnert habe. Ferner habe ich die Definitionen der Furcht und der Bosheit ebenfalls nicht oben unter die Definitionen gestellt, weil jedermann sie kennt, und ich ihrer nur zu diesem Lehrsatze bedarf. (A. v. Sp.)

schreiben; vielmehr muß er als höchst wahrhaft und als kein Betrüger gelten, w. z. b. w. Man sehe die Antwort von Descartes auf die zweiten Einwürfe Nr. 4. [45])

Lehrsatz XIV.

Alles, was man klar und deutlich auffaßt, ist wahr. [46])

Die Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, die (wie jeder in sich selbst findet und aus allem bisher Bewiesenen ersichtlich ist) in uns besteht, ist von Gott geschaffen und wird stetig von ihm
10 erhalten (nach Lehrs. 12 mit Zus.), d. h. (nach Lehrsatz 13) von einem höchst wahrhaften und keineswegs betrügerischen Wesen, und er hat uns kein Vermögen gegeben (wie jeder in sich bemerkt), uns dessen zu enthalten und demjenigen nicht zuzustimmen, was wir klar und deutlich auffassen; wenn wir also hierbei getäuscht würden, so würden wir unter allen Umständen von Gott getäuscht, und Gott wäre ein Betrüger, was (nach Lehrs. 13) widersinnig ist. Daher ist das, was wir klar und deutlich auffassen,
20 wahr. W. z. b. w.

Erläuterung.

Da dasjenige, dem wir notwendig zustimmen müssen, wenn es von uns klar und deutlich aufgefaßt worden ist, notwendig wahr sein muß, und da wir das Vermögen haben, dem Dunklen oder Zweifelhaften oder dem, was nicht aus den sichersten Prinzipien abgeleitet ist, nicht beizustimmen, wie jeder in sich bemerkt, so können wir uns offenbar stets hüten, daß wir nicht in Irrtum geraten, und daß wir
30 niemals getäuscht werden (was auch aus dem Folgenden sich noch klarer ergeben wird), sobald wir nur uns fest vornehmen, nichts als wahr zu behaupten, was wir nicht klar und deutlich auffassen, oder was nicht aus an sich klaren und deutlichen Prinzipien abgeleitet ist. [47])

Lehrsatz XV.

Der Irrtum ist nichts Positives.

Beweis. Wäre der Irrtum etwas Positives, so hätte er Gott allein zur Ursache und müßte fort-

während von ihm erschaffen werden (nach Lehrs. 12). Allein dies ist widersinnig (nach Lehrs. 13); also ist der Irrtum nichts Positives. W. z. b. w.

Erläuterung.

Wenn der Irrtum nichts Positives im Menschen ist, so kann er nur eine Beraubung des rechten Gebrauchs der Freiheit sein (nach der Erl. zu Lehrs. 4), also nur in dem Sinne, wie wir die Abwesenheit der Sonne als die Ursache der Finsternis bezeichnen, oder wie Gott, weil er ein Kind mit 10 Ausnahme des Sehens den anderen Kindern gleich gemacht hat, als die Ursache von dessen Blindheit gilt. So heißt auch Gott die Ursache des Irrtums, weil er uns nur einen auf weniges sich erstreckenden Verstand gegeben hat. Um nun dies deutlich einzusehen, und zugleich auch, wie der Irrtum von dem bloßen Mißbrauch unseres Willens abhängt und schließlich, wie wir uns von dem Irrtum schützen können, will ich die verschiedenen Arten des Denkens *(modi cogitandi)* ins Gedächtnis zurückrufen, d. h. alle Arten 20 des Vorstellens *(modi percipiendi)* (wie die Wahrnehmung, die Einbildungskraft und das reine Erkennen) und des Wollens (wie das Begehren, das Abweisen, das Bejahen, das Verneinen und das Zweifeln); denn sie alle lassen sich auf diese beiden Arten zurückführen.

Dabei habe ich nur zu bemerken: 1. daß der Geist, soweit er etwas klar und deutlich einsieht und dem beistimmt, sich nicht täuschen kann (nach Lehrs. 14); ebensowenig kann er dies da, wo er etwas nur vorstellt, ohne dem Betreffenden beizustimmen. Denn 30 wenn ich mir jetzt auch ein geflügeltes Pferd vorstelle, so enthält doch diese Vorstellung *(perceptio)* nichts Falsches, solange ich nicht als wahr annehme, daß es ein geflügeltes Pferd gibt, und solange ich auch noch nicht im Zweifel darüber bin, ob es ein solches gebe. Da nun das Zustimmen nichts als eine Bestimmung des Willens ist, so erhellt, daß der Irrtum bloß von dem Gebrauch des Willens abhängt.

Damit dies noch klarer werde, ist 2. anzumerken, daß wir die Macht haben, nicht bloß dem beizu- 40

stimmen, was wir klar und deutlich auffassen, sondern auch dem, was wir auf irgend eine andere Weise vorstellen; denn unser Wille ist durch keinerlei Schranken eingeengt. Jedermann kann dies klar einsehen, wenn er nur bedenkt, daß, wenn Gott uns eine unbeschränkte Kraft der Einsicht hätte geben wollen, er nicht nötig gehabt hätte, uns eine größere Kraft der Zustimmung zu verleihen, als wir sie schon haben, um allem Eingesehenen zustimmen zu können; vielmehr würde die
10 Kraft, wie wir sie jetzt haben, genügen, um unendlich vielem beizustimmen. Auch erfahren wir tatsächlich, daß wir vielem zustimmen, was wir nicht aus gewissen Grundsätzen abgeleitet haben. Hieraus erhellt nun, daß, wenn der Verstand sich ebensoweit wie die Willenskraft erstreckte, oder wenn die letztere sich nicht weiter als der Verstand zu erstrecken vermöchte, oder schließlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Grenzen des Verstandes einhalten könnten, wir nie in Irrtum verfallen würden (nach Lehr-
20 satz 14).

Nun fehlt uns aber die Macht zur Erfüllung der beiden ersten Erfordernisse; denn dazu würde gehören, daß der Wille nicht unbeschränkt sei, oder daß der erschaffene Verstand unbeschränkt sei. Es bleibt also nur das Dritte zu erwägen, d. h. ob wir die Macht haben, unser Willensvermögen innerhalb der Schranken unseres Verstandes zu halten. Nun ist aber unser Wille in der Bestimmung seiner selbst frei, also haben wir die Macht, das Vermögen der Zustimmung inner-
30 halb der Schranken unseres Verstandes zu halten und so uns vor dem Irrtum zu schützen. Daraus erhellt aufs klarste, daß es bloß auf den Gebrauch unseres Willens ankommt, um jederzeit gegen den Irrtum geschützt zu sein. Die Freiheit unseres Willens ist aber § 39 T. I der Prinzipien und in der vierten Meditation und von mir selbst im letzten Kapitel des Anhanges ausführlich dargelegt. Und wenn wir auch, im Fall wir etwas klar und deutlich erfassen, dem beistimmen müssen, so hängt doch diese notwendige Zustimmung
40 nicht von der Schwäche unseres Wollens, sondern bloß von seiner Freiheit und Vollkommenheit ab. Denn das Zustimmen ist in Wahrheit eine Vollkommenheit in

uns (wie selbstverständlich), und der Wille ist niemals vollkommener und freier, als wenn er gänzlich sich selbst bestimmt. Da dies nur eintreten kann, wenn der Geist etwas klar und deutlich einsieht, so wird er sich notwendig sofort diese Vollkommenheit geben (nach Gr. 5). Deshalb dürfen wir durchaus uns nicht für weniger frei halten, weil wir bei der Erfassung des Wahren uns keineswegs gleichgültig verhalten, vielmehr darf als gewiß gelten, daß wir um so weniger frei sind, je mehr wir uns gleichgültig 10 verhalten.

Es bleibt also hier nur noch zu erklären, wie der Irrtum in Bezug auf den Menschen nur eine Beraubung, in Bezug auf Gott aber eine reine Verneinung ist. Man wird dies leicht einsehen, wenn man zuvor erwägt, daß wir deshalb, weil wir neben dem klar Erkannten noch vieles andere erfassen, vollkommener sind, als wenn letzteres nicht stattfände. Dies ergibt sich deutlich daraus, daß, wenn wir gar nichts klar und deutlich, sondern alles nur verworren 20 erfassen könnten, wir nichts Vollkommeneres besitzen würden, als diese verworrene Auffassung, und daß für unsere Natur dann nichts weiter verlangt werden könnte. Ferner ist das Zustimmen zu etwas wenn auch Verworrenem, insofern es seine Tätigkeit ist, eine Vollkommenheit. Das würde jedermann klar werden, wenn er, wie oben geschehen, annähme, daß das klare und deutliche Auffassen der menschlichen Natur widerspräche; dann ergäbe sich klar, daß es für den Menschen weit besser wäre, dem wenn auch Ver- 30 worrenen beizustimmen, um dabei seine Freiheit zu üben, als immer gleichgültig, d. h. (wie gezeigt worden) in dem niedrigsten Grade der Freiheit zu verharren. Auch wird sich dies als durchaus notwendig ergeben, wenn man auf das Zweckmäßige und Nützliche im menschlichen Leben achtet, wie die tägliche Erfahrung jeden zur Genüge lehrt.

Wenn sonach alle unsere einzelnen Arten des Denkens, an sich betrachtet, vollkommen sind, so können sie insofern nicht das enthalten, was die Form 40 des Irrtums[49]) ausmacht. Gibt man aber auf die verschiedenen Arten zu wollen acht, so zeigt sich die

eine vollkommener als die andere; je nachdem die eine mehr als die andere den Willen weniger gleichgültig, d. h. freier macht. Ferner sieht man, daß, solange man dem verworren Vorgestellten zustimmt, man bewirkt, daß unser Geist weniger geschickt ist, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und man deshalb des höchsten Grades der Freiheit noch entbehrt. Deshalb enthält die Zustimmung zu verworrenen Vorstellungen, sofern sie etwas Positives ist, noch
10 keine Unvollkommenheit und keine Form des Irrtums, sondern nur sofern man sich dadurch der besten Freiheit, die zu unserer Natur gehört und in unserer Macht steht, beraubt. Die ganze Unvollkommenheit des Irrtums wird also in der bloßen Beraubung des höchsten Grades der Freiheit bestehen, und diese nennt man Irrtum. Beraubung aber heißt sie, weil wir dadurch einer Vollkommenheit, die unserer Natur zukommt, beraubt werden, und Irrtum, weil wir durch unsere Schuld diese Vollkommenheit entbehren, in-
20 sofern wir, obgleich wir es könnten, den Willen nicht innerhalb der Schranken des Verstandes halten. Wenn sonach der Irrtum rücksichtlich des Menschen nur eine Beraubung des vollkommenen oder rechten Gebrauchs seiner Freiheit ist, so folgt, daß diese in keinem Vermögen, das der Mensch von Gott hat, und in keiner Wirksamkeit von Vermögen, soweit eine solche von Gott abhängt, enthalten ist. Auch darf man nicht sagen, daß Gott uns des größeren Verstandes, den er uns hätte geben können, beraubt
30 und deshalb gemacht habe, daß wir in den Irrtum geraten können. Denn die Natur keines Dinges kann außer dem, was Gottes Wille ihm hat verleihen wollen, noch etwas von Gott verlangen; noch gehört etwas weiteres zu dem Dinge, da vor Gottes Willen nichts vorher existiert hat, noch überhaupt vorgestellt werden kann (wie ausführlich im untenstehenden Anhange Kap. 7 und 8 dargelegt wird). Deshalb hat uns Gott ebensowenig eines größeren Verstandes oder eines vollkommeneren Vermögens der Einsicht beraubt, wie
40 er den Kreis der Eigenschaften einer Kugel oder die Peripherie der Eigenschaften einer Hohlkugel beraubt hat.

Da sonach keines unserer Vermögen, wie man sie auch betrachtet, eine Unvollkommenheit in Gott anzeigen kann, so folgt klar, daß die Unvollkommenheit, in der die Form des Irrtums besteht, nur in Bezug auf den Menschen eine Beraubung ist, daß sie dagegen auf Gott als Ursache bezogen nicht eine Beraubung, sondern nur eine Verneinung genannt werden kann.

Lehrsatz XVI.

Gott ist unkörperlich. 10

Beweis. Der Körper ist das unmittelbare Subjekt der Ortsbewegung (nach Def. 7); wäre also Gott körperlich, so könnte er in Teile geteilt werden. Da das nun eine Unvollkommenheit enthält, wäre es widersinnig, es von Gott anzunehmen (nach Def. 3).

Ein anderer Beweis. Wäre Gott körperlich, so könnte er in Teile geteilt werden (nach Def. 7). Nun könnte ein jeder dieser Teile entweder für sich bestehen oder nicht; im letzteren Falle gliche er dem übrigen, was von Gott geschaffen ist, und würde des- 20 halb, wie jedes geschaffene Ding, durch dieselbe Macht Gottes forterschaffen werden (nach Lehrs. 10 und Gr. 11), und er würde deshalb nicht mehr, wie die übrigen erschaffenen Dinge, zu Gottes Natur gehören, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5). Existiert aber jeder Teil für sich, so muß auch jeder sein notwendiges Dasein einschließen (nach Lehns. 2 zu Lehrs. 7), und jeder Teil wäre deshalb ein höchst vollkommenes Ding (nach Zusatz zu Lehns. 2 zu Lehrs. 7). Das ist aber auch widersinnig (nach Lehrs. 11), also 30 ist Gott unkörperlich. W. z. b. w.[50])

Lehrsatz XVII.

Gott ist das einfachste Wesen.

Beweis. Wenn Gott aus Teilen bestände, so müßten diese Teile (wie jedermann leicht zugestehen wird) wenigstens der Natur Gottes vorhergehen, was widersinnig ist (nach Zus. 4 zu Lehrs. 12); Gott ist also das einfachste Wesen. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, daß sich Gottes Einsicht und Wille, oder sein Beschluß und seine Macht nur dem Gesichtspunkt der Betrachtung nach *(ratione)* von seinem Wesen unterscheiden.

Lehrsatz XVIII.

Gott ist unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, so könnte er nicht bloß teilweise, sondern müßte seinem ganzen Wesen nach sich verändern (nach Lehrs. 7). Allein 10 das Wesen Gottes existiert mit Notwendigkeit (nach Lehrs. 5, 6 und 7), also ist Gott unveränderlich. W. z. b. w.

Lehrsatz XIX.

Gott ist ewig.

Beweis. Gott ist das höchst vollkommene Wesen (nach der 8. Def.), und daraus folgt (nach Lehrs. 5), daß er notwendig existiert. Schreibt man ihm aber ein beschränktes Dasein zu, so müssen notwendig die Schranken seines Daseins, wenn auch nicht von uns, 20 so doch von Gott erkannt werden (nach Lehrs. 9), weil er allweise ist. Somit würde Gott erkennen, daß er, der doch (nach Def. 8) ein höchst vollkommenes Wesen ist, über diese Schranken hinaus nicht existiert, was widersinnig ist (nach Lehrs. 5); deshalb hat Gott kein beschränktes, sondern ein unbeschränktes *(infinitam)* Dasein, das man als Ewigkeit bezeichnet. (Vgl. Kap. 1, T. II meines Anhangs.) Gott ist demnach ewig. W. z. b. w.

Lehrsatz XX.

30 *Gott hat von Ewigkeit her alles im voraus geordnet.*[81])

Beweis. Da Gott ewig ist (nach Lehrs. 19), so wird auch seine Einsicht ewig sein; denn sie gehört zu seinem ewigen Wesen. (Nach Zus. zu Lehrs. 17.) Nun ist seine Einsicht von seinem Willen oder Beschluß der Sache nach nicht verschieden (nach Zus. zu Lehrsatz 17); wenn man also sagt, Gott habe von Ewigkeit her alle Dinge erkannt, so sagt man zugleich,

daß er von Ewigkeit her alle Dinge gewollt oder beschlossen habe. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, daß Gott in seinen Werken höchst beständig ist.

Lehrsatz XXI.

Es existiert in Wahrheit eine Substanz, die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und wir sind mit einem Teil derselben vereint.[52])

Das ausgedehnte Ding gehört, wie wir klar und deutlich einsehen, nicht zur Natur Gottes (nach Lehrsatz 10); aber es kann von Gott geschaffen werden (nach Zusatz zu Lehrs. 7 und nach Lehrs. 8). Ferner sehen wir klar und deutlich ein (wie jeder in sich, insofern er denkt, bemerken wird), daß die ausgedehnte Substanz die zureichende Ursache ist, um in uns den Kitzel, den Schmerz und ähnliche Ideen oder Empfindungen hervorzubringen, die fortwährend in uns, auch ohne unser Zutun, hervorgebracht werden. Wollten wir uns außer dieser ausgedehnten Substanz eine andere Ursache unserer Empfindungen, etwa Gott oder einen Engel denken, so würden wir sofort den klaren und deutlichen Begriff, den wir haben, zerstören. Wenn *) wir daher auf unsere Vorstellungen recht achthaben und nichts gelten lassen, als was wir klar und deutlich vorgestellt haben, so werden wir völlig geneigt oder nicht im geringsten gleichgültig dagegen sein, zuzugeben, daß die ausgedehnte Substanz die alleinige Ursache unserer Empfindungen sei und demnach zu behaupten, daß ein ausgedehntes, von Gott geschaffenes Ding existiert. Und hierin können wir allerdings nicht irren (nach Lehrs. 14 mit Zus.); deshalb behauptet man wahrheitsgemäß, daß es eine in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz gibt. Dies war das Erste.

Wir bemerken ferner unter unseren Empfindungen, die in uns (wie oben gezeigt) von der ausgedehnten Substanz hervorgebracht werden müssen,

---

*) Man sehe den Beweis von Lehrs. 14 und den Zusatz zu Lehrs. 15. (A. v. Sp.)

einen großen Unterschied; so, wenn ich sage, ich sehe oder nehme einen Baum wahr, oder wenn ich sage, ich habe Durst oder Schmerzen, u. s. w. Die Ursache des Unterschieds kann ich, wie ich klar sehe, nicht eher verstehen, als bis ich erkenne, daß ich mit einem Teile des Stoffes innig vereint bin und mit anderen Teilen desselben nicht ebenso. Da ich dies nun klar und deutlich einsehe, und es mir in keiner anderen Weise vorstellen kann, so ist es wahr
10 (nach Lehrs. 14 mit Zus.), daß ich mit einem Teile des Stoffes vereint bin. Das war das Zweite; damit ist bewiesen, w. z. b. w.

Anmerkung. Wenn der Leser sich hier nicht als ein bloß denkendes Ding betrachtet, das keinen Körper hat, und wenn er nicht alle seine früheren Gründe für die Annahme, daß ein Körper existiert, als Vorurteile von sich abweist, wird er sich vergeblich bemühen, diesen Beweis zu verstehen.

Die

Prinzipien der Philosophie

auf

geometrische Weise begründet.

Zweiter Teil.[53])

Postulat.[54])

Es wird hier nur gefordert, daß jeder auf seine Vorstellungen möglichst genau achtgebe, um das Klare von dem Dunkeln unterscheiden zu können.

Definitionen.[55]) 10

I. *Ausdehnung* ist das, was aus drei Richtungen besteht; aber ich verstehe darunter weder den Akt des Sich-Ausdehnens, noch etwas von der Größe *(quantitas)* Verschiedenes.

II. Unter *Substanz* verstehe ich das, was zu seinem Dasein nur der Beihilfe Gottes bedarf.

III. *Atom* ist ein seiner Natur nach unteilbarer Teil des Stoffes.

IV. *Unbegrenzt (indefinitum)* ist das, dessen Grenzen (wenn es deren hat), vom menschlichen Verstande nicht erforscht werden können. 20

V. *Das Leere* ist die Ausdehnung ohne körperliche Substanz.

VI. *Der Raum* wird nur im Denken *(ratione)* von der Ausdehnung unterschieden, ohne der Sache nach etwas Verschiedenes zu sein. (Man sehe § 10 T. II der Prinzipien.)

VII. Was im Denken geteilt werden kann, das ist, wenigstens der Möglichkeit nach *(potentia), teilbar.*

VIII. *Die Ortsbewegung* ist die Überführung eines Teils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren, und die als ruhend angenommen werden, in die Nachbarschaft anderer.

Descartes bedient sich dieser Definition, um die Ortsbewegung zu erklären. Um sie recht zu verstehen, ist zu beachten:

10 *1. daß er unter Teil der Materie (pars materiae) alles versteht, was auf einmal fortbewegt wird, wenn es auch selbst wiederum aus vielen Teilen bestehen kann;*

2. daß er zur Vermeidung von Verwirrung in dieser Definition nur von dem spricht, was beständig in der beweglichen Sache ist, d. h. in der Überführung, damit es nicht, wie öfters von manchen geschehen ist, mit der Kraft oder Handlung verwechselt wird, welche die Übertragung bewirkt. Man meint gemeinhin, daß diese Kraft oder Handlung nur zur Bewegung nötig sei, aber nicht zur Ruhe; indes ist man 20 *hier im Irrtum. Denn selbstverständlich ist die gleiche Kraft nötig, um einem ruhenden Körper gewisse Grade der Bewegung beizubringen, als um ihm diese Grade wieder zu nehmen und somit ihn zur Ruhe zu bringen. Auch die Erfahrung lehrt das; denn es ist beinahe die gleiche Kraft nötig, um ein in einem stillen Wasser liegendes Fahrzeug zur Bewegung zu bringen, als um das bewegte sofort zum Stillstand zu bringen; beide Kräfte wären sicherlich einander gleich, wenn die eine Kraft nicht von der Schwere und Trägheit des von dem Fahrzeug gehobenen Wassers in dem Aufhalten desselben* 30 *unterstützt würde;*

3. daß er sagt, die Überführung geschehe aus der Nachbarschaft anstoßender Körper in die Nachbarschaft anderer, nicht aber von einem Orte zu einem anderen. Denn der Ort (wie er selbst § 13, T. II erläutert) ist nichts Gegenständliches, sondern besteht nur in unserem Denken, weshalb man von demselben Körper sagen kann, daß er zugleich den Ort verändert und nicht verändert. Aber man kann nicht ebenso sagen, daß er zugleich aus der Nachbarschaft eines anstoßenden Körpers übergeführt und nicht übergeführt wird, 40 *da in demselben Zeitpunkte nur ein und derselbe Körper denselben beweglichen Körper berühren kann;*

4. daß er nicht schlechterdings sagt, die Überführung geschehe aus der Nachbarschaft angrenzender Körper, sondern nur solcher, die als ruhend gelten. Denn damit der Körper A von dem ruhenden Körper B übergeführt wird, ist dieselbe Kraft von der einen wie von der anderen Seite nötig, was deutlich aus dem Fall erhellt, wo ein Kahn in dem Schlamm oder Sand auf dem Grunde des Wassers hängen bleibt, da, um diesen Kahn fortzubewegen, die gleiche Kraft sowohl gegen den Boden, wie gegen den Kahn anzuwenden ist. Deshalb wird die Kraft, mit der der Körper bewegt werden soll, 10 *ebenso auf den bewegten wie auf den ruhenden verwendet. Die Fortführung aber ist wechselseitig; denn wenn der Kahn von dem Sande getrennt wird, wird auch der Sand von dem Kahn getrennt. Wenn wir also den Körpern, die von einander, der eine in dieser Richtung, der andere in jener Richtung, getrennt werden, gleiche Bewegungen zuteilen und den einen nicht als ruhend auffassen wollen, und zwar bloß deswegen, weil dieselbe Tätigkeit in dem einen, wie in dem anderen vorhanden ist, so muß man auch den Körpern, die von jedermann für ruhend angesehen werden, z. B. dem Sande, von* 20 *dem der Kahn getrennt worden, ebensoviel Bewegung zuschreiben wie den bewegten Körpern, da, wie ich gezeigt habe, dieselbe Handlung von der einen wie von der anderen Seite erforderlich und die Fortschaffung wechselseitig ist. Indes würde dies von der gewöhnlichen Ausdrucksweise zu sehr abweichen. Wenn indes auch die Körper, von denen andere getrennt werden, als ruhend angesehen und so bezeichnet werden, so müssen wir doch immer eingedenk sein, daß alles, was in dem bewegten Körper ist, und weshalb man ihn als ‚bewegt' bezeichnet, auch in dem ruhenden Körper* 30 *enthalten ist.*

5. Endlich erhellt auch klar aus der Definition, daß jeder Körper nur eine ihm eigentümliche Bewegung hat, da er nur von ein und denselben anstoßenden und ruhenden Körpern sich entfernen kann. Ist indes der bewegte Körper ein Bestandteil anderer Körper, die eine andere Bewegung haben, so sieht man klar ein, daß auch er an unzähligen anderen Bewegungen teilnehmen kann. Da es indes schwer ist, so viele Bewegungen zugleich zu erkennen, und auch nicht alle erkannt werden können, so wird es genügen, nur die eine, 40 *welche jedem Körper eigentümlich ist, an ihm zu betrachten. (Man sehe § 31, T. II der Pinzipien).*

IX. Unter dem *Kreis der bewegten Körper* wird bloß verstanden, daß der letzte Körper, welcher auf den Anstoß eines anderen sich bewegt, den zuerst bewegten unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern durch den Anstoß dieser einen Bewegung beschrieben wird, sehr krumm ist. (S. unten die Figur zu Grundsatz XXI.)[56])

Grundsätze.[57])

I. Das Nichts hat keine Eigenschaften.

10 II. Was ohne Verletzung der Sache von ihr weggenommen werden kann, bildet nicht ihr Wesen; was dagegen durch seine Wegnahme die Sache aufhebt, bildet ihr Wesen.

III. Von der Härte gibt uns die Empfindung keine andere Kunde, und wir haben keine andere klare und deutliche Vorstellung davon, als daß die Teile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten.

IV. Nähern sich zwei Körper einander, oder ent-20 fernen sie sich voneinander, so werden sie darum keinen größeren oder geringeren Raum einnehmen.

V. Ein Stoffteil verliert weder durch sein Nachgeben, noch durch seinen Widerstand die Natur eines Körpers.

VI. Bewegung, Ruhe, Gestalt und dergleichen kann ohne Ausdehnung nicht vorgestellt werden.

VII. Über die wahrnehmbaren Eigenschaften hinaus bleibt im Körper nur die Ausdehnung mit ihren Beschaffenheiten *(affectiones)*, wie sie T. I der Prin-30 zipien aufgeführt sind.

VIII. Derselbe Raum oder dieselbe Ausdehnung kann nicht das eine Mal größer als das andere Mal sein.

IX. Alle Ausdehnung ist teilbar, wenigstens in Gedanken.

Über die Wahrheit dieses Grundsatzes wird niemand, der nur die Elemente der Mathematik gelernt hat, in Zweifel sein. So kann der Raum zwischen dem Kreis und seiner Tangente durch unendlich viele, immer größere Kreise geteilt 40 *werden. Dasselbe erhellt auch aus den Asymptoten der Hyperbel.*

X. Niemand kann sich die Grenzen einer Ausdehnung oder eines Raumes vorstellen, ohne sich zugleich darüber hinaus einen anderen Raum, der unmittelbar daran stößt, vorzustellen.

XI. Ist der Stoff mannigfaltig und berührt ein Stoffteilchen nicht unmittelbar das andere, so ist jedes notwendig in Grenzen eingeschlossen, jenseits deren kein Stoff vorhanden ist.[58])

XII. Die kleinsten Körper weichen leicht der Berührung unserer Hände. 10

XIII. Ein Raum durchdringt nicht den anderen und ist nicht das eine Mal größer als das andere Mal.

XIV. Ist ein Kanal A so lang wie der Kanal C, und C doppelt so breit als A, und geht ein flüssiger Stoff doppelt so schnell durch Kanal A als ein gleicher Stoff durch den Kanal C, so geht in gleicher Zeit eine gleiche Menge Stoff durch den Kanal A wie durch den Kanal C; und wenn durch A dieselbe Menge wie durch C hindurchgeht, so muß sie in A sich noch einmal so schnell bewegen wie in C.[59]) 20

XV. Dinge, die mit einem dritten Dinge übereinstimmen, stimmen auch unter einander überein, und wenn sie das Doppelte des dritten Dinges sind, so sind sie einander gleich.[60])

XVI. Wenn ein Stoff sich auf verschiedene Weise *(diversimode)* bewegt, so hat er wenigstens so viel tatsächlich *(actu)* getrennte Teile, als verschiedene Grade der Geschwindigkeit zugleich in ihm vorhanden sind.

XVII. Die Gerade ist die kürzeste Verbindung zweier Punkte. 30

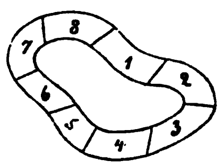
XVIII. Der von C nach B bewegte Körper A wird, wenn er durch



einen Gegenstoß zurückgeworfen wird, auf derselben Linie sich nach C bewegen.

XIX. Wenn Körper mit entgegengesetzten Bewegungen sich begegnen, so müssen entweder beide, oder wenigstens einer eine gewisse Veränderung erleiden. 40

XX. Die Veränderung in einem Dinge geht von der stärkeren Kraft aus.



XXI. Wenn der Körper 1 sich gegen Körper 2 bewegt und ihn stößt, und der Körper 8 durch diesen Stoß sich nach 1 bewegt, so können die Körper 1, 2, 3 u. s. w. sich in keiner geraden Linie befinden, sondern müssen mit 8 einschließlich einen vollständigen Kreis bilden. Man sehe Def. IX.

Lehnsatz I.[61])

Wo es eine Ausdehnung oder einen Raum gibt, da gibt es auch notwendig eine Substanz.

Beweis. Die Ausdehnung oder der Raum kann nicht ein reines Nichts sein (nach Gr. 1), folglich ist er ein Attribut, das notwendig einer Sache zugeteilt werden muß, die indessen nicht Gott sein kann (nach Lehrs. 16 T. I). Also kann sie nur einer Sache zugeteilt werden, die der Beihilfe Gottes zu ihrem Dasein bedarf (nach Lehrs. 12 T. I), d. h. (nach Def. II ebda.) einer Substanz. W. z. b. w.

Lehnsatz II.

Verdünnung und Verdichtung werden klar und deutlich von uns vorgestellt, obgleich wir nicht einräumen, daß die Körper im Zustande der Verdünnung einen größeren Raum einnehmen als bei ihrer Verdichtung.

Beweis. Sie können nämlich schon dadurch klar und deutlich vorgestellt werden, daß die Teile eines Körpers von einander zurückweichen oder sich einander nähern. Sie werden also deshalb (nach Gr. 4) keinen größeren oder kleineren Raum einnehmen. Denn wenn die Teile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, dadurch, daß sie sich einander nähern, die ihre Zwischenräume ausfüllenden Körper austreiben, so wird schon dadurch der Körper dichter, und seine Teile werden darum keinen kleineren Raum als vorher einnehmen (nach Gr. 4). Und wenn sie dann sich wieder von einander entfernen und die

Zwischengänge von anderen Körpern ausgefüllt werden, so wird eine Verdünnung entstehen, ohne daß die Teile einen größeren Raum einnehmen werden. Was man hier bei dem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnimmt, kann man sich bei allen Körpern mit dem bloßen Verstande vorstellen, wenngleich deren Zwischenräume für die menschlichen Sinne nicht wahrnehmbar sind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und deutlich vorgestellt u. s. w. W. z. b. w. 10

Dies vorauszuschicken, schien nötig, damit der Verstand sich der falschen Vorstellungen über Raum, Verdünnung u. s. w. entschlage und so zur Einsicht des Folgenden geschickt gemacht werde.

Lehrsatz I.

Wenn auch die Härte, das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften von einem Körper abgetrennt werden so wird doch die Natur des Körpers trotzdem unversehrt bleiben.

Beweis. Von der Härte, z. B. dieses Steines, zeigt uns die Empfindung nichts weiter an, und wir 20 sehen nichts weiter davon klar und deutlich ein, als daß die Teile des harten Körpers der Bewegung unserer Hände Widerstand leisten (nach Gr. 3); deshalb wird auch die Härte (nach Lehrs. 14 T. I) nichts weiter sein. Wird aber solch ein Körper in seine kleinsten Teilchen zerstoßen, so werden seine Teile leicht nachgeben (nach Gr. 12) und doch die Natur eines Körpers nicht verlieren. (Nach Gr. 5.) W. z. b. w.

Ebenso geschieht der Beweis für das Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften. 30

Lehrsatz II.

Die Natur des Körpers oder des Stoffes (materia) besteht bloß in der Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Aufhebung seiner sinnlichen Eigenschaften nicht aufgehoben (nach Lehrs. 1 oben), folglich bilden sie auch nicht sein Wesen (nach Gr. 2). So bleibt nur die Ausdehnung und deren Beschaffenheiten *(affectiones)* (nach Gr. 7). Wenn man also auch sie beseitigt, so

wird nichts bleiben, was zur Natur des Körpers gehört, sondern er wird damit gänzlich beseitigt, es besteht also (nach Gr. 2) die Natur eines Körpers bloß in seiner Ausdehnung. W. z. b. w.

Zusatz. Raum und Körper sind der Sache nach nicht verschieden.

Beweis. Der Körper und die Ausdehnung sind der Sache nach nicht verschieden (nach dem vorstehenden Lehrs.); ebenso sind der Raum und die Ausdehnung der Sache nach nicht verschieden (nach Def. VI), also sind auch (nach Gr. 15) Raum und Körper der Sache nach nicht verschieden. W. z. b. w.

Erläuterung.

Wenn ich auch sage*), daß Gott überall ist, so gebe ich doch damit nicht zu, daß Gott ausgedehnt ist, d. h. (nach Lehrsatz 2) körperlich; denn das Überall-Sein bezieht sich bloß auf die Macht Gottes und seine Beihilfe, durch die er alle Dinge erhält. Deshalb bezieht sich die Allgegenwart Gottes ebensowenig auf die Ausdehnung oder einen Körper, wie auf die Engel und auf die menschlichen Seelen. Wenn ich jedoch sage, daß seine Macht überall ist, so soll damit sein Wesen nicht ausgeschlossen werden, denn da, wo seine Macht, ist auch sein Wesen (Zus. zu Lehrs. 17, T. I), vielmehr soll nur die Körperlichkeit ausgeschlossen werden, d. h. Gott ist nicht durch eine körperliche Macht überall, sondern nur durch eine göttliche Macht und Wesenheit, welche gemeinsam die Ausdehnung und die denkenden Dinge erhalten (Lehrs. 17 T. I), und die er in Wahrheit nicht würde erhalten können, wenn seine Macht, d. h. sein Wesen, körperlich wäre.

Lehrsatz III.

Das Leere ist ein in sich widerspruchsvoller Begriff.

Beweis. Unter dem Leeren versteht man eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz (nach Def. V),

*) Man sehe das Genauere hierüber im Anhang, T. 2, K. 8 und 9. (A. v. Sp.)

d. h. (nach Lehrs. 2 oben) einen Körper ohne Körper, was widersinnig ist.

Zur vollständigen Erklärung und zur Beseitigung der falschen Vorstellungen über das Leere lese man § 17 und 18, T. II der Prinzipien, wo besonders hervorgehoben wird, daß Körper, zwischen denen sich nichts befindet, sich notwendig gegenseitig berühren, und ferner, daß dem Nichts keine Eigenschaften zukommen.

Lehrsatz IV.

Ein Körperteil nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und umgekehrt enthält derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körpern als das andere Mal. 10

Beweis. Raum und Körper sind der Sache nach nicht verschieden (Zusatz zu Lehrs. 2). Wenn ich also sage, daß das eine Mal ein Raum nicht größer ist als das andere Mal (nach Gr. 13), so sage ich damit zugleich, daß der Körper das eine Mal nicht größer sein, d. h. nicht einen größeren Raum einnehmen kann als das andere Mal; dies war das Erste. Ferner folgt aus unserem Satze, daß Körper und 20 Raum der Sache nach nicht verschieden sind, daß, wenn wir sagen, derselbe Körper könne das eine Mal nicht mehr Raum einnehmen als das andere Mal, wir zugleich sagen, daß derselbe Raum das eine Mal nicht mehr an Körpern enthalten kann als das andere Mal. W. z. b. w.

Zusatz. Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold oder Luft, enthalten auch gleich viel Stoff oder körperliche Substanz. 30

Beweis. Die körperliche Substanz besteht nicht in der Härte, z. B. des Goldes, noch in der Weichheit, z. B. der Luft, noch in anderen sinnlichen Eigenschaften (nach Lehrs. 1, T. II), sondern allein in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2, T. II). Da nun (nach der Annahme) in dem einen so viel Raum oder (nach Def. VI) so viel Ausdehnung wie in dem anderen ist, so ist auch in jedem gleichviel körperliche Substanz, w. z. b. w.

Lehrsatz V.

Es gibt keine Atome.

Beweis. Die Atome sind Stoffteile, die ihrer Natur nach unteilbar sind (nach Def. III), allein da die Natur des Stoffes in der Ausdehnung besteht (nach Lehrs. 2, T. II), die ihrer Natur nach, auch wenn sie noch so klein ist, teilbar ist (nach Gr. 9 und Def. VII), so ist also jeder noch so kleine Teil des Stoffes seiner Natur nach teilbar, d. h. es gibt keine Atome oder
10 keine von Natur unteilbaren Teile des Stoffes, w. z. b. w.

Erläuterung.[62])

Die Frage, ob es Atome gibt, ist immer von großer Bedeutung und Schwierigkeit gewesen. Manche behaupten, daß es Atome gebe, weil ein Unendliches nicht größer als das andere sein könne, und wenn zwei Größen, z. B. A und 2 A, ohne Ende teilbar wären, so könnten sie auch durch die Macht Gottes, der ihre unendlichen Teile mit einem Blick durchschaut, tatsächlich *(actu)* in unendlich viele Teile ge-
20 teilt werden. Wenn nun, wie gesagt, das eine Unendliche nicht größer sein kann als das andere, so wäre die Größe A gleich 2 A, was doch widersinnig ist. Ferner wirft man die Frage auf, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich sei, und ob sie gerade oder ungerade sei und mehr derart. Descartes antwortet auf alles das, daß man das unserem Verstand Erfaßbare und deshalb klar und deutlich Vorgestellte nicht wegen anderem verwerfen solle, was unseren Verstand und unsere Fassungskraft über-
30 schreitet und deshalb von uns gar nicht oder nur sehr ungenügend erfaßt wird. Das Unendliche und seine Eigenschaften überschreiten aber den seiner Natur nach endlichen menschlichen Verstand, und es wäre deshalb töricht, das, was wir klar und deutlich in Betreff des Raumes vorstellen, als falsch zu verwerfen oder es zu bezweifeln, bloß weil wir das Unendliche nicht begreifen können. Deshalb bezeichnet Descartes das, woran wir keine Grenze bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Teilbarkeit der
40 Teile des Stoffes u. s. w., als indefinit. Man sehe darüber Prinzipien § 26, T. I.

Lehrsatz VI.

Der Stoff ist ohne Ende (indefinite) ausgedehnt, und der Stoff des Himmels und der Erde ist ein und derselbe.[63])

Beweis des ersten Teiles. Man kann sich von der Ausdehnung, d. h. (nach Lehrs. 2, T. II) von dem Stoffe keine Grenzen vorstellen, ohne zugleich über sie hinaus andere unmittelbar anstoßende Räume (nach Gr. 10) d. h. (nach Def. VI) eine Ausdehnung oder einen Stoff sich vorzustellen, und zwar ohne Ende. Dies war das Erste. 10

Beweis des zweiten Teils. Das Wesen des Stoffes besteht in der Ausdehnung (nach Lehrs. 2, T. II), und zwar einer endlosen (nach dem ersten Teil), d. h. (nach Def. IV) einer solchen, die vom menschlichen Verstand nicht begrenzt vorgestellt werden kann; deshalb ist er nicht mannigfach verschieden (nach Gr. 11), sondern überall ein und derselbe. Dies war das Zweite.

Erläuterung.

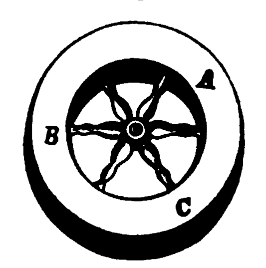
Bis hierher habe ich über die Natur oder das Wesen der Ausdehnung gehandelt. Daß nun 20 aber eine solche, so wie wir sie vorstellen, von Gott geschaffen ist und existiert, ist durch den letzten Lehrsatz in Teil I dargetan worden, und aus Lehrs. 12, T. I folgt, daß diese Ausdehnung durch dieselbe Macht, die sie geschaffen hat, auch erhalten wird. Ferner habe ich durch den letzten Lehrsatz in Teil I bewiesen, daß wir als denkende Dinge mit einem Teile dieses Stoffes vereint sind und mit dessen Hilfe wahrnehmen, und daß wirklich alle jene mancherlei Unterschiede bestehen, deren der Stoff, wie wir aus seiner 30 Betrachtung wissen, fähig ist, wie die Teilbarkeit, die Ortsbewegung oder die Wanderung eines Teiles des Stoffes von einem Ort an einen anderen, die man deutlich und klar erkennt, sobald man nur einsieht, daß andere Stoffteile an Stelle der wandernden nachfolgen. Diese Teilung und Bewegung wird von uns auf unendlich viele Weisen vorgestellt, und deshalb kann man sich auch unendlich viele Verschiedenheiten des Stoffes vorstellen. Ich sage, daß dies klar und

deutlich geschieht, solange man sie selbst als Arten der Ausdehnung und nicht als Dinge vorstellt, die von der Ausdehnung sachlich *(realiter)* verschieden sind, wie in Teil I der Prinzipien ausführlich dargelegt ist. Allerdings haben die Philosophen sich noch viele andere Arten der Bewegung ausgedacht, allein ich kann nur das klar und deutlich Vorgestellte zulassen, weil man klar und deutlich einsieht, daß nur diese örtliche Bewegung der Ausdehnung fähig ist. Auch kann, da keine andere Bewegung unter unsere Einbildung fällt, nur die örtliche zugelassen werden.

Allerdings sagt man von Zeno, daß er die Ortsbewegung aus verschiedenen Gründen geleugnet habe. Der Cyniker Diogenes widerlegte sie in seiner Weise, indem er in der Schule, wo Zeno dies lehrte, auf- und abging und die Zuhörer desselben dadurch störte. Als er aber merkte, daß ein Zuhörer ihn festhielt, um ihn an dem Auf- und Abgehen zu hindern, da schalt er ihn, indem er sagte: „Wie kannst du es wagen, so die Gründe deines Lehrers zu widerlegen"? Indes möge sich niemand durch die Gründe des Zeno täuschen lassen und glauben, die Sinne zeigten uns etwas, nämlich die Bewegung, was dem Verstande widerspricht, sodaß also der Geist selbst bei dem, was er mit Hilfe des Verstandes klar und deutlich erfaßt, getäuscht werde. Ich will zu dem Ende Zenos Hauptargumente hier anführen und zeigen, daß sie nur auf falschen Vorurteilen beruhen, weil ihm nämlich der richtige Begriff des Stoffes gefehlt hat.

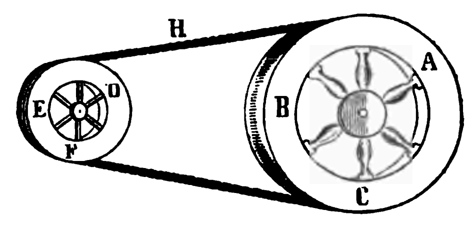
Erstens soll er gesagt haben, daß, wenn es eine Ortsbewegung gäbe, so würde die möglichst schnelle Kreisbewegung eines Körpers sich von der Ruhe nicht unterscheiden.[64]) Allein dies ist widersinnig, folglich auch jenes, wie sich folgendermaßen zeigen läßt. Derjenige Körper ruht nämlich, dessen sämtliche Punkte beständig an derselben Stelle bleiben; nun bleiben aber alle Punkte eines Körpers, der mit der höchsten Geschwindigkeit sich im Kreise dreht, an derselben Stelle; also u. s. w. Zeno soll dies selbst an dem Beispiel eines Rades erläutert haben. Dieses Rad sei ABC. Wird dasselbe mit einer gewissen Geschwindigkeit um seinen Mittelpunkt gedreht, so wird der Punkt A

seinen Umlauf durch B und C schneller vollenden, als wenn es langsamer gedreht würde. Man nehme also z. B. an, daß der Punkt A bei einer langsamen Bewegung nach Ablauf einer Stunde wieder da sei, von wo er ausgegangen ist. Nimmt man aber an, die Bewegung sei doppelt so schnell, so wird er in einer halben Stunde seine erste Stelle wieder erreicht haben; und ist die Bewegung viermal so schnell, in einer Viertelstunde. Nimmt man aber eine unendlich vermehrte Geschwindigkeit an, so vermindert sich diese Zeit bis auf einen Augenblick. Der Punkt A wird dann bei dieser höchsten Geschwindigkeit zu allen Zeitpunkten, also immer, an derselben Stelle sein, und was man hier von dem Punkt A einsieht, sieht man auch von allen anderen Punkten dieses Rades ein; mithin bleiben alle Punkte desselben bei dieser höchsten Geschwindigkeit an derselben Stelle.



Indes gilt, um darauf zu antworten, dieser Grund mehr gegen die höchste Geschwindigkeit der Bewegung als gegen die Bewegung selbst; doch will ich nicht prüfen, ob Zeno seinen Beweis richtig geführt hat, sondern ich will vielmehr diese Vorurteile, auf denen die ganze Begründung beruht, soweit er damit die Bewegung angreifen will, aufdecken. Zunächst nimmt Zeno an, man könne sich eine so schnelle Bewegung des Körpers vorstellen, daß eine noch schnellere nicht möglich sei. Sodann nimmt er an, die Zeit setze sich aus Zeitpunkten zusammen, so wie andere von der Größe angenommen haben, sie setze sich aus unteilbaren Punkten zusammen. Aber beides ist falsch. Man kann sich nie eine Bewegung so schnell vorstellen, daß man nicht eine noch schnellere annehmen könnte; es widerstrebt unserem Verstande, eine Bewegung, wenn sie auch nur eine kleine Linie beschreibt, so schnell vorzustellen, daß es keine schnellere geben könne. Dasselbe gilt auch für die Langsamkeit; man kann nicht eine so langsame Bewegung sich vorstellen,

daß es keine noch langsamere geben könnte. Dasselbe behaupte ich von der Zeit, die das Maß der Bewegung ist; auch hier widerstrebt es unserem Verstande, sich eine allerkürzeste Zeit vorzustellen. Um dies alles zu beweisen, folge ich den Schritten des Zeno. Man nehme also mit ihm an, daß ein Rad A B C sich so schnell um seinen Mittelpunkt dreht, daß der Punkt A in allen Zeitmomenten sich an der Stelle A befindet, von der er ausgeht. Ich sage nun, daß ich
10 mir deutlich eine Geschwindigkeit vorstelle, die noch grenzenlos *(indefinite)* größer als jene ist, und wo also auch die Zeitpunkte noch unendlich viel kleiner sind. Denn man nehme an, daß, während das Rad ABC sich um seinen Mittelpunkt bewegt, es mit Hilfe eines



Seiles H bewirkt, daß auch ein anderes Rad D E F (das ich nur halb so groß annehme) sich um seinen Mittelpunkt dreht. Da nun das Rad D E F nur halb so groß als das Rad A B C angenommen ist, so dreht es sich offenbar noch einmal so schnell als jenes,
20 und der Punkt D ist deshalb in den einzelnen halben Zeitpunkten wieder an derselben Stelle, von wo er ausgegangen, und gibt man dem Rade A B C die Bewegung von D E F, so wird sich dieses viermal so schnell bewegen wie zuvor, und läßt man wieder das Rad A B C sich mit dieser Geschwindigkeit bewegen, so wird sich das Rad D E F achtmal so schnell bewegen und so fort ohne Ende. Dies erhellt nun auf das klarste aus dem bloßen Begriffe des Stoffes, da das Wesen des Stoffes, wie ich gezeigt habe, in der
30 Ausdehnung oder in dem immerfort teilbaren Raume besteht, und es keine Bewegung ohne Raum gibt. Auch habe ich bewiesen, daß ein bestimmter Stoffteil nicht

zugleich zwei Orte einnehmen kann; denn dies wäre ebenso, wie wenn ich sagte, daß ein Stoffteil dem doppelt so großen gleich sei, wie aus dem früher Dargelegten erhellt. Bewegt sich also ein Stoffteil, so bewegt er sich durch einen Raum, und wenn auch dieser Raum und folglich auch die Zeit, durch welche die Bewegung gemessen wird, noch so klein angenommen werden, so ist doch dieser Raum teilbar, und also ist auch die Dauer dieser Bewegung, d. h. die Zeit, teilbar, und zwar ohne Ende. W. z. b. w.[65]) 10

Ich gehe jetzt über zu einem anderen sophistischen Grund, den Zeno benutzt haben soll, nämlich wenn ein Körper sich bewegt, so bewegt er sich entweder an der Stelle, wo er ist, oder wo er nicht ist; ersteres kann nicht sein, denn wenn er irgendwo ist, so ruht er notwendig. Aber ebensowenig kann er sich an einem Orte bewegen, wo er nicht ist, und mithin bewegt sich der Körper überhaupt nicht. Diese Begründung ist der vorigen ganz ähnlich; auch hier wird eine allerkürzeste Zeit angenommen. Denn wenn man 20 antwortet, daß der Körper sich nicht an einer Stelle bewege, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer, wo er nicht ist, so wird Zeno fragen, ob er nicht in den Zwischenstellen gewesen sei. Antwortet man so, daß man unter diesem „gewesen sei" das „geruht haben" versteht, so bestreite ich, daß der Körper irgendwo gewesen ist, solange er sich bewegt hat; versteht man aber unter dem „gewesen sei", daß er existiert hat, so sage ich, daß der Körper notwendig, solange er sich bewegte, auch existiert hat. Zeno wird nun 30 wieder fragen, wo er denn während seiner Bewegung gewesen sei. Will er nun mit diesem „wo er gewesen sei" fragen, welchen Ort er eingenommen habe, solange er sich bewegte, so sage ich, daß er keinen Ort eingenommen hat; soll es aber heißen: welchen Ort er gewechselt hat, so sage ich, alle Orte, die man nur in diesem von dem Körper durchlaufenen Raume angeben kann. Fährt Zeno dann fort zu fragen, ob der Körper zu demselben Zeitpunkte habe einen Ort einnehmen und wechseln können, so unterscheide ich auch 40 hier und antworte, daß, wenn er unter Zeitpunkt eine solche Zeit verstehe, über die hinaus es keine

kleinere gebe, er nach einer unfaßbaren Sache frage, wie ich bereits dargelegt habe, man also darauf nicht zu antworten brauche; verstehe er aber die Zeit in dem oben erläuterten, d. h. in ihrem wahren Sinne, so antworte ich, daß man niemals eine so kleine Zeit angeben könne, in der, wenn sie auch noch so klein angenommen werde, der Körper nicht einen Ort annehmen und verändern konnte, wie jedem Aufmerksamen einleuchtet. Hieraus erhellt, wie ich oben an-
10 gegeben, daß Zeno die Annahme einer allerkleinsten Zeit macht und daß er deshalb auch hier nichts zu beweisen vermag.

Außer diesen beiden Gründen ist bisweilen noch von einem anderen die Rede, den man samt seiner Widerlegung im vorletzten Briefe Descartes' in Band I nachlesen kann.

Ich möchte hier aber meine Leser daran erinnern, daß ich den Gründen des Zeno meine eigenen Gründe entgegengestellt, also ihn mittels Vernunftgründe wider-
20 legt habe und nicht durch den Augenschein, wie Diogenes es getan hat. Denn die Sinne können dem nach Wahrheit Forschenden nur Erscheinungen der Natur bieten, welche ihn bestimmen, ihre Ursachen aufzusuchen; aber sie können niemals das, was der Verstand klar und deutlich als wahr erkannt hat, als falsch darlegen. Dies ist meine Ansicht und mein Verfahren; ich will die Dinge, die ich behandle, durch Gründe, die der Verstand klar und deutlich eingesehen hat, beweisen, ohne auf das, was die Sinne dagegen
30 angeben, zu achten; denn die Sinne können, wie gesagt, den Verstand nur bestimmen, eher dies als jenes zu untersuchen, aber sie können das klar und deutlich Erkannte nicht als falsch darlegen.

Lehrsatz VII.

Kein Körper tritt an die Stelle eines anderen, wenn nicht zugleich dieser an die Stelle wieder eines anderen Körpers tritt.

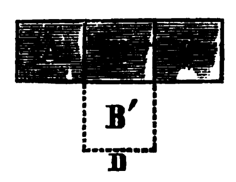
Beweis. (Man sehe die Figur zu Lehrs. 8.) Bestreitet man dies, so setze man, wenn es möglich ist, der Körper A nehme die Stelle des Körpers B ein,
40 welchen B ich als mit A gleich annehme, und der von

seinem Orte nicht weicht. Mithin wird der Raum, der bis dahin nur B enthielt, jetzt (nach der Annahme) A und B, also das Doppelte an körperlicher Substanz gegen vorher enthalten, was (nach Lehrsatz 4, II) widersinnig ist. Deshalb tritt kein Körper an die Stelle eines anderen ohne u. s. w. W. z. b. w.

Lehrsatz VIII.

Wenn ein Körper an die Stelle eines anderen tritt, so wird gleichzeitig seine von ihm verlassene Stelle von einem anderen Körper eingenommen, der ihn unmittelbar berührt.

Beweis. Wenn der Körper B sich nach D bewegt, so werden gleichzeitig die Körper A und C sich einander nähern und entweder einander berühren oder nicht. Geschieht ersteres, so wird das damit Gesagte anerkannt. Nähern sie sich einander nicht, und liegt der ganze von B verlassene Raum zwischen A und C, so liegt ein dem B gleicher Körper (nach Zus. zu Lehrs. 2, II und Zus. zu Lehrs. 4, II) dazwischen. Aber (nach der Annahme) nicht derselbe B; also ein anderer Körper, der in demselben Augenblick seine Stelle einnimmt, und da dieses Einnehmen in demselben Augenblick erfolgt, so kann dies nur ein den B berührender Körper sein; nach Erl. zu Lehrs. 6, II, wo ich gezeigt habe, daß es keine Bewegung von einem Orte nach einem anderen gibt, die nicht eine Zeit erfordert, welche niemals die allerkürzeste ist. Daraus folgt, daß der Raum des Körpers B nur von einem solchen gleichzeitig eingenommen werden kann, der sich zu dem Behuf durch keinen Raum zu bewegen braucht, ehe er diese Stelle einnehmen kann. Also kann nur ein den B unmittelbar berührender Körper gleichzeitig dessen Stelle einnehmen. W. z. b. w.



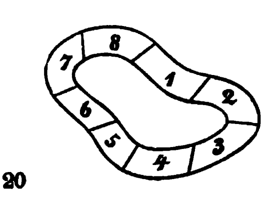
Erläuterung.

Da die Stoffteile sich wirklich von einander unterscheiden (nach § 61, T. I der Prinzipien), so kann

der eine ohne den anderen existieren (nach Zus. zu Lehrs. 7, I), und sie hängen nicht von einander ab. Deshalb sind alle jene Erdichtungen über Sympathien und Antipathien als falsch zu verwerfen. Ferner muß die Ursache einer Wirkung immer etwas Positives sein (nach Gr. 8, T. I), und man kann deshalb niemals sagen, daß ein Körper sich bloß deshalb bewegt, damit kein Leeres entsteht; vielmehr bedarf es dazu des Stoßes durch einen anderen.[66])

10 **Zusatz.** Bei jeder Bewegung bewegt sich gleichzeitig ein ganzer Kreis von Körpern.

Beweis. Zu der Zeit, wo der Körper 1 die Stelle von Körper 2 einnimmt, muß dieser an die Stelle eines anderen, etwa 3, eintreten und so fort (nach Lehrs. 7, II). Ferner muß in demselben Zeitpunkt, wo der Körper 1 die Stelle des Körpers 2 einnimmt, die vom Kör-



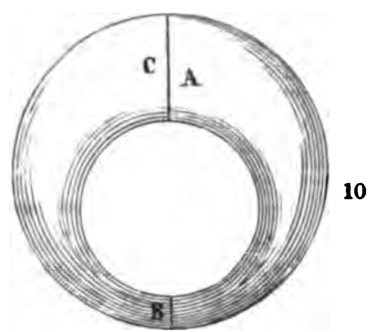
20 per 1 verlassene Stelle von einem anderen eingenommen werden (nach Lehrs. 8, II), etwa von Körper 8 oder einem anderen, der den Körper 1 unmittelbar berührt. Da dies nun nur durch den Stoß eines anderen Körpers geschehen kann (nach der vorstehenden Erläuterung), als welcher hier Körper 1 angenommen wird, so können diese sämtlich bewegten Körper sich nicht in einer geraden Linie befinden (nach Gr. 21), sondern beschreiben (nach Def. 9) eine vollständige in sich zu-
30 rückkehrende Linie.

Lehrsatz IX.

Wenn der Kanal A B C mit Wasser angefüllt ist und er bei A viermal breiter als bei B ist, so wird zu derselben Zeit, wo jenes Wasser (oder eine andere Flüssigkeit), was bei A ist, sich nach B zu bewegen beginnt, das bei B befindliche Wasser sich viermal schneller bewegen.

Beweis. Wenn sich das ganze Wasser bei A nach B bewegt, so muß gleichzeitig ebensoviel Wasser von C aus, das A unmittelbar berührt, seine Stelle
40 einnehmen (nach Lehrs. 8, II), und aus B muß eben-

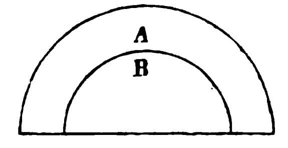
soviel Wasser die Stelle C einnehmen (nach demselben Lehrsatz), folglich muß es sich bei B viermal so schnell bewegen (nach Gr. 14). W. z. b. w.

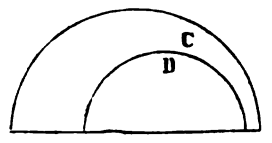


Was hier von einem kreisrunden Kanal gesagt ist, gilt auch von allen ungleichen Räumen, durch welche die sich gleichzeitig bewegenden Körper hindurchgehen sollen; der Beweis hierfür bleibt im übrigen derselbe.[67]) 10

Lehnsatz.

Wenn zwei Halbkreise um denselben Mittelpunkt beschrieben werden, wie A und B, so bleibt der Raum zwischen beiden Peripherien sich überall gleich; werden





sie aber um verschiedene Mittelpunkte beschrieben, 20 wie C und D, so ist dieser Raum zwischen beiden Peripherien überall ungleich.

Der Beweis ergibt sich aus der bloßen Definition des Kreises.

Lehrsatz X.

Eine Flüssigkeit, die sich durch den Kanal ABC (in der Figur zu Lehrs. 9) bewegt, nimmt unendlich viele verschiedene Geschwindigkeitsgrade an.

Beweis. Der Raum zwischen A und B ist überall ungleich (nach dem vorstehenden Lehnsatz); deshalb 30 wird (nach Lehrs. 9, II) die Geschwindigkeit, mit

der sich die Flüssigkeit durch den Kanal A B C bewegt, überall ungleich sein. Da man ferner zwischen A und B sich unendlich viele kleinere und größere Räume vorstellen kann (nach Lehrs. 5, II), so stellt man sich auch die räumlichen Ungleichheiten überall in unendlicher Anzahl vor, und deshalb werden der Grade der Geschwindigkeit (nach Lehrs. 9, II) unendlich viele sein. W. z. b. w.

Lehrsatz XI.

10 *In dem durch den Kanal ABC (Figur zu Lehrs. 9) fließenden Stoffe gibt es eine Teilung in unendlich viele Teile.*

Beweis. Der durch den Kanal ABC fließende Stoff erlangt gleichzeitig unendlich viele Grade der Geschwindigkeit (nach Lehrs. 10, II), also hat er (nach Gr. 16) unendlich viele wirklich verschiedene Teile. W. z. b. w. Man sehe § 34 und 35, T. II der Prinzipien. [68])

Erläuterung.

20 Bis hierher habe ich von der Natur der Bewegung gehandelt. Ich muß nun deren Ursache untersuchen, die zwiefach ist; nämlich eine erste oder allgemeine, welche die Ursache aller in der Welt vorhandenen Bewegungen ist und eine besondere, durch welche die einzelnen Stoffteile Bewegungen empfangen, die sie früher nicht gehabt haben. Da man (nach Lehrs. 14, I und Erl. zu Lehrs. 17, I) nur das klar und deutlich Erfaßte zulassen kann, so kann man offenbar als allgemeine Ursache nur Gott annehmen, 30 da keine andere Ursache außer ihm (als dem Schöpfer des Stoffes) klar und deutlich eingesehen werden kann, und was ich hier von der Bewegung sage, gilt auch für die Ruhe.

Lehrsatz XII.

Gott ist die Grundursache (causa principalis) der Bewegung.

Beweis. Man sehe die vorstehende Erläuterung.

Lehrsatz XIII.

Dieselbe Menge (quantitas) von Bewegung und Ruhe, die Gott dem Stoffe einmal verliehen hat, erhält Gott auch durch seinen Beistand.

Beweis. Da Gott die Ursache der Bewegung und Ruhe ist (nach Lehrs. 12, II), so erhält er sie auch durch dieselbe Macht, durch die er sie erschaffen hat (nach Gr. 10, I), und zwar in derselben Menge, in der er sie anfänglich erschaffen hat (nach Zus. zu Lehrs. 20, I). W. z. b. w. 10

Erläuterung 1.

Obgleich es in der Theologie heißt, daß Gott vieles nach seinem Belieben tue, um seine Macht den Menschen zu zeigen, so kann doch das, was nur von seinem Belieben abhängt, allein durch die göttliche Offenbarung bekannt werden, und deshalb darf dies in der Philosophie, wo nur das, was die Vernunft lehrt, erforscht wird, nicht zugelassen werden, damit nicht die Philosophie mit der Theologie vermengt wird.

Erläuterung 2. 20

Obgleich die Bewegung an dem bewegten Stoffe nur ein Zustand ist, so hat sie doch eine feste und bestimmte Menge, und es wird sich im folgenden zeigen, wie dies zu verstehen ist. Man sehe § 36, T. II der Prinzipien.

Lehrsatz XIV.

Jedes Ding, sofern es einfach und ungeteilt ist und an sich allein betrachtet wird, verharrt, sofern an ihm liegt, immer in demselben Zustande. [60])

Dieser Satz gilt bei vielen als ein Grundsatz; ich 30 will ihn aber beweisen.

Beweis. Da alles in einem bestimmten Zustande nur durch Gottes Beihilfe sein kann (nach Lehrs. 12, I), und Gott in seinen Werken höchst beständig ist (nach Zus. zu Lehrs. 20, I), so muß man zugeben, wenn man auf keine äußeren, d. h. besonderen Ursachen achtet, sondern das Ding nur an sich selbst

betrachtet, daß es an sich selbst in seinem gegenwärtigen Zustand immer verharren wird. W. z. b. w.

Zusatz. Ein Körper, der einmal in Bewegung ist, wird in seiner Bewegung immer fortfahren, wenn nicht äußere Ursachen ihn aufhalten.

Beweis. Dies erhellt aus dem vorstehenden Lehrsatz. Um indes falsche Vorstellungen über die Bewegung zu berichtigen, lese man § 37, 38, T. II der
10 Prinzipien nach.

Lehrsatz XV.

Jeder bewegte Körper hat an sich das Bestreben, sich in gerader Linie und nicht in einer Kurve zu bewegen.[70])

Man könnte diesen Satz zu den Grundsätzen rechnen, indes will ich ihn aus dem Vorhergehenden beweisen:

Beweis. Da die Bewegung (nach Lehrs. 12, II) nur Gott zur Ursache hat, so hat sie aus sich selbst keine Kraft, zu existieren (nach Gr. 10, I), sondern wird in jedem Augenblick von Gott gleichsam neu
20 geschaffen (nach dem bei dem erwähnten Grundsatz Bewiesenen). Solange man daher auf die bloße Natur der Bewegung achthat, wird man ihr nie eine solche Dauer, als ihr von Natur zukommend, zuschreiben können, die größer als eine andere vorgestellt werden kann. Sagt man aber, es gehöre zur Natur eines bewegten Körpers, daß er eine Kurve in seiner Bewegung beschreibt, so würde man der Natur seiner Bewegung eine längere Dauer zuteilen, als wenn man annimmt, es gehöre zur Natur eines bewegten Kör-
30 pers, daß er sich in gerader Linie zu bewegen strebt (nach Gr. 17). Da man nun (wie bewiesen) eine solche Dauer der Natur der Bewegung nicht zuschreiben kann, so kann man es auch nicht als zur Natur der Bewegung gehörig ansehen, daß er in irgend einer Kurve sich bewegt, sondern er kann sich demnach nur in gerader Linie bewegen. W. z. b. w.

Erläuterung.

Dieser Beweis scheint für manche vielleicht ebensowenig zu beweisen, daß zur Natur der Bewegung

die krumme wie die geradlinige Richtung gehöre, und zwar deshalb, weil man keine gerade Linie angeben kann, über die hinaus es keine kleinere gerade oder krumme geben kann, und ebenso keine Kurve, über die hinaus es nicht eine kleinere Kurve geben kann. Allein selbst in Anbetracht dessen halte ich doch den Beweis für richtig geführt, da er bloß aus dem allgemeinen Wesen *(essentia)* oder aus dem wesentlichen Unterschied der Linien das zu Beweisende folgert und nicht aus der Größe oder dem zufälligen Unterschied derselben. Um indes die an sich hinlänglich klare Sache durch den Beweis nicht dunkler zu machen, verweise ich den Leser bloß auf die Definition der Bewegung, die von derselben nur aussagt, daß ein Stoffteil aus der Nachbarschaft u. s. w. in die Nachbarschaft anderer u. s. w. übergeführt werde. Fassen wir nun diese Überführung nicht in der einfachsten Weise auf, d. h. so, daß sie geradlinig geschieht, so setzt man der Bewegung etwas hinzu, was in ihrer Definition oder ihrem Wesen nicht enthalten ist und daher auch nicht zu ihrer Natur gehört.

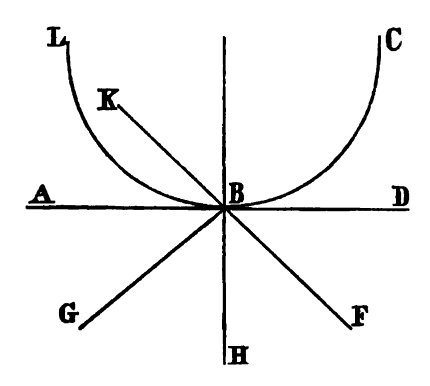
Zusatz. Aus diesem Lehrsatz folgt, daß jeder in einer Kurve sich bewegende Körper fortwährend von der Linie, in der er sich an und für sich weiterbewegen würde, abweicht, und zwar durch die Kraft irgend einer äußeren Ursache. (Nach Lehrs. 14, II.)

Lehrsatz XVI.

Jeder Körper, der sich im Kreise bewegt, wie z. B. der Stein in der Schleuder, wird fortwährend bestimmt, sich in der Richtung der Tangente fortzubewegen.

Beweis. Ein im Kreise bewegter Körper wird immer durch eine äußere Kraft gehindert, sich in gerader Linie weiterzubewegen (nach dem vorgehenden Zusatz), und hört diese Kraft auf, so beginnt der Körper von selbst sich geradeaus fortzubewegen (nach Lehrs. 15). Ich sage ferner, daß ein im Kreise bewegter Körper durch eine äußere Ursache bestimmt wird, sich in der Richtung der Tangente weiterzubewegen. Wenn man dies bestreitet, so setze

man, daß z. B. der Stein in B von der Schleuder nicht in der Richtung der Tangente BD bestimmt werde, sondern nach einer anderen Richtung, welche von diesem Punkte aus innerhalb oder außerhalb des Kreises vorgestellt wird, z. B. nach BF, wenn die Schleuder aus dem Teile L nach B gehend vorgestellt wird, oder nach BG (von der ich annehme, daß sie mit der Linie BH, die von dem Mittelpunkt durch den Halbkreis gezogen wird und diesen in B schneidet, 10 einen Winkel bildet, der dem Winkel FBH gleich ist), wenn umgekehrt angenommen wird, daß die

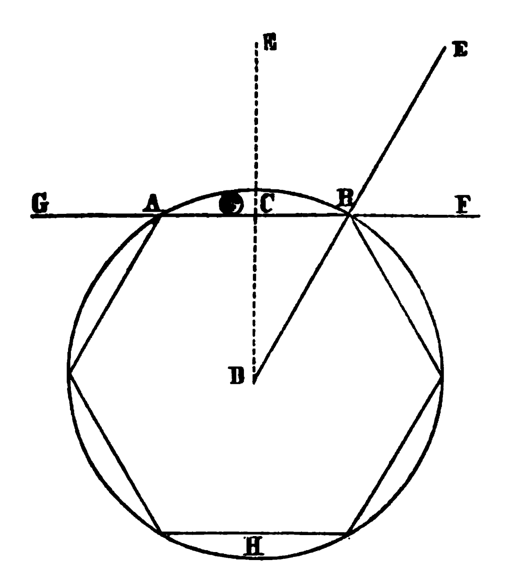


Schleuder von dem Teil C nach B gelangt. Wird nun angenommen, daß der Stein im Punkte B an der Schleuder, die von L nach B sich im Kreise bewegt, bestimmt wird, sich nach F fortzubewegen, so muß notwendig (nach Gr. 18), wenn die Schleuder in umgekehrter Richtung von C nach B sich bewegt, der Stein in einer der Linie BF entgegengesetzten Richtung sich zu bewegen fortfahren und wird des- 20 halb nach K und nicht nach G hintreiben, was gegen die Annahme geht. Da nun *) keine Linie mit Ausnahme der Tangente durch den Punkt B geführt werden kann, welche mit der Linie BH auf beiden Seiten

*) Dies erhellt aus Lehrsatz 18 und 19, Buch III der Elemente von Euklid. (A. v. Sp.)

gleiche Winkel, wie D B H und A B H bildet, so ist die Tangente allein imstande, ein und derselben Annahme nicht zuwiderzuhandeln, mag nun die Schleuder sich von L nach B oder von C nach B bewegen, und man kann deshalb nur die Tangente als die Linie zulassen, in welcher der Stein sich fortzubewegen strebt. W. z. b. w.

Ein anderer Beweis. [71]) Man nehme statt eines Kreises ein Sechseck, das in den Kreis A B H einge-



zeichnet ist, und der Körper C soll auf der einen Seite A B in Ruhe sich befinden; sodann stelle man sich ein Lineal D B E vor (dessen eines Ende im Mittelpunkt D fest ist, und dessen anderes beweglich ist), das sich um den Mittelpunkt D bewegt und dabei die Linie A B fortwährend durchschneidet. Hier erhellt, daß, wenn das Lineal D B E sich so fortbewegt, es den Körper C zu dem Zeitpunkte treffen wird, wo es die Linie A B unter den rechten Winkeln durch- 10

schneidet, und daß es den Körper C durch seinen Stoß bestimmen wird, in der geraden Linie F B A G sich nach G zu bewegen, d. h. nach der ins Unendliche verlängerten Seite A B. Wir haben aber hier das Sechseck nur ganz beliebig angenommen, und dasselbe wird auch von jeder anderen Figur gelten, die man sich als in diesen Kreis eingezeichnet vorstellen kann; nämlich daß, wenn der Körper C, der auf einer Seite der Figur in Ruhe ist, von dem Lineal D B E zu der
10 Zeit gestoßen wird, wo es diese Seite im rechten Winkel schneidet, der Körper von dem Lineal bestimmt werden wird, sich nach der Richtung dieser ins Unendliche verlängerten Seite weiterzubewegen. Man stelle sich daher statt eines Sechsecks eine geradlinige Figur von unendlich vielen Seiten vor (d. h. einen Kreis nach der Definition des Archimedes), so erhellt, daß das Lineal D B E den Körper C, wo es ihn auch treffen wird, immer zu der Zeit treffen wird, wo es eine Seite einer solchen Figur recht-
20 winkelig durchschneidet. Somit wird es den Körper C nie treffen, ohne ihn nicht zugleich zu bestimmen, daß er fortfahre, sich in der Richtung der ins Unendliche verlängerten Linie fortzubewegen. Da nun jede nach beiden Richtungen verlängerte Seite immer außerhalb der Figur fallen muß, so wird eine solche unbestimmt verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreises sein. Stellt man sich nun statt eines Lineals eine im Kreise sich bewegende Schleuder vor, so wird sie den Stein
30 fortwährend bestimmen, sich in der Richtung der Tangente fortzubewegen. W. z. b. w.

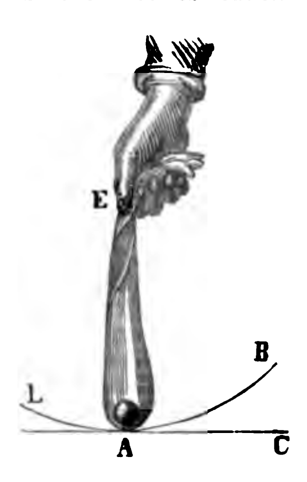
Man bemerke, daß beide Beweise sich jeder beliebigen krummlinigen Figur anpassen lassen.

Lehrsatz XVII.

Jeder im Kreise bewegte Körper strebt danach, sich von dem Mittelpunkt des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen.

Beweis. Solange ein Körper sich im Kreise bewegt, wird er von einer äußeren Ursache getrieben, mit deren Aufhören er sich in der Richtung der Tan-

gente zu bewegen fortfährt (nach dem vorhergehenden Lehrsatz), von der alle Punkte bis auf den, wo sie den Kreis berührt, außerhalb des Kreises fallen (nach Lehrs. 16, Buch 3 der Elemente von Euklid), und deshalb von dem Kreise weiter abstehen. Deshalb strebt der in der Schleuder EA befindliche im Kreise bewegte Stein, wenn er im Punkt A ist, sich in der Geraden fortzubewegen, deren Punkte sämtlich von dem Mittelpunkte E weiter abstehen, als alle Punkte der Peripherie LAB, d. h. er strebt danach, sich von dem Mittelpunkte des Kreises, den er beschreibt, zu entfernen. W. z. b. w.



Lehrsatz XVIII.

Wenn sich ein Körper, etwa A, gegen einen ruhenden Körper B bewegt, und B trotz des Stoßes durch A nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern dieselbe Bewegungsquantität (quantitas motus), die er früher hatte, ganz behalten.[72])

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so nehme man an, der Körper A verliere etwas von seiner Bewegung, ohne die verlorene Bewegung auf einen anderen Körper, etwa B, zu übertragen; dann wird es in der Natur, wenn dies geschieht, eine geringere Bewegungsquantität als vorher geben, was widersinnig ist (nach Lehrs. 13, II). Ebenso geschieht der Beweis mit Bezug auf die Ruhe in dem Körper B; deshalb wird, wenn keiner von beiden etwas von sich auf den anderen überträgt, B seine ganze Ruhe und A seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w.

30

Lehrsatz XIX.

Die Bewegung ist, an und für sich betrachtet, von ihrer Richtung nach einem bestimmten Ort hin verschieden, und es ist nicht nötig, daß ein Körper deshalb, weil er in der entgegengesetzten Richtung sich bewegen oder zurückgestoßen werden soll, eine Zeitlang ruht.

Beweis. Man setze, wie vorstehend, daß der Körper A sich in gerader Linie gegen den Körper B bewegt und von B an der weiteren Bewegung ge-
10 hindert wird; dabei wird er (nach dem Vorstehenden) seine ganze Bewegung behalten und keinen Augenblick ruhen; allein bei seiner fortgesetzten Bewegung kann er nicht die frühere Richtung einhalten, da angenommen wurde, daß er hierin von B gehemmt werde; also wird er, ohne daß seine Bewegung an sich abnimmt, nur mit Verlust der früheren Richtung sich in der entgegengesetzten Richtung bewegen (nach dem in Kap. 2 der Dioptrik Gesagten); deshalb gehört (nach Gr. 2) die Richtung nicht zu dem Wesen der
20 Bewegung, sondern ist davon verschieden, und der bewegte Körper ruht, wenn er in dieser Weise zurückgestoßen wird, keinen Augenblick. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, daß keine Bewegung einer anderen Bewegung widerspricht.

Lehrsatz XX.

Wenn der Körper A dem Körper B begegnet und ihn mit sich führt, so wird A so viel von seiner Bewegung verlieren, als B bei dieser Begegnung mit A von diesem erhält.

Beweis. Wenn man dies bestreitet, so nimmt
30 man damit an, daß B mehr oder weniger erhält, als A verliert; dann muß dieser ganze Unterschied der Bewegungsquantität der gesamten Natur zuwachsen oder abgehen, was (nach Lehrs. 13, II) widersinnig ist. Kann also der Körper B weder mehr noch weniger erhalten, so kann er nur so viel erhalten, als A verliert. W. z. b. w.

Lehrsatz XXI.

Ist A doppelt so groß als B, und bewegt es sich ebenso schnell, so wird A auch noch einmal so viel Bewegung als

B haben oder noch einmal so viel Kraft, um die gleiche Geschwindigkeit mit B einzuhalten.

Beweis. Man setze z. B. statt A zweimal B, d. h. (nach der Annahme) ein in zwei Teile geteiltes A, so wird jedes dieser beiden B die Kraft haben, in demselben Zustande zu verharren, in dem es sich befindet (nach Lehrs. 14, II), und diese Kraft ist in beiden B gleich (nach der Annahme). Werden nun diese beiden B verbunden, während sie ihre Geschwindigkeit behalten, so entsteht damit ein A, dessen Kraft 10 und Menge den beiden B gleich oder das Doppelte eines B sein wird. W. z. b. w.

Übrigens folgt dies auch aus der bloßen Definition der Bewegung. Je größer nämlich der bewegte Körper ist, desto mehr Stoff kann sich von dem anderen abtrennen, also gibt es mehr Trennung, d. h. (nach Def. VIII) mehr Bewegung. Man sehe, was ich unter Nr. 4 über die Definition der Bewegung gesagt habe.

Lehrsatz XXII.

Ist der Körper A dem Körper B gleich, und bewegt 20 *sich A noch einmal so schnell als B, so ist die Kraft oder Bewegung in A noch einmal so groß als die in B.*

Beweis. Man setze, daß der Körper B, als er sich zuerst in Bewegung setzte, vier Geschwindigkeitsgrade erhalten hat. Kommt nun nichts hinzu, so wird er fortfahren, sich zu bewegen (nach Lehrsatz 14, II) und in seinem Zustand zu verharren. Nun nehme man an, daß er durch einen neuen, dem ersten gleichen Stoß eine neue Kraft hinzu erlangt, so wird er zu den vier ersten Graden neue 30 vier Grade Geschwindigkeit erlangen, die er auch (nach demselben Lehrsatz) beibehalten wird; d. h. er wird sich noch einmal so schnell, d. h. gleich schnell wie A bewegen und zugleich die doppelte Kraft gegen seine frühere, d. h. eine dem A gleiche Kraft, haben. Also ist die Bewegung in A die doppelte von der in B. W. z. b. w.

Man bemerke, daß ich hier unter Kraft in den bewegten Körpern die Menge der Bewegung verstehe, welche Menge in gleich großen Körpern mit der Geschwindigkeit der 40

Bewegung wachsen muß, insofern, als durch diese Geschwindigkeit gleich große Körper sich von den sie unmittelbar berührenden Körpern in gleicher Zeit mehr trennen, als wenn sie sich langsamer bewegten, und deshalb (nach Def. VIII) haben sie auch mehr Bewegung. Dagegen verstehe ich bei ruhenden Körpern unter der Kraft des Widerstandes die Menge der Ruhe. Hieraus ergibt sich:

Zusatz 1. Je langsamer die Körper sich bewegen, desto mehr haben sie teil an der
10 Ruhe; denn sie widerstehen den sich schneller bewegenden und ihnen begegnenden Körpern, die eine geringere Kraft als sie selbst haben, mehr und trennen sich auch weniger von den sie unmittelbar berührenden Körpern.

Zusatz 2. Bewegt sich A doppelt so schnell als B, und ist B doppelt so groß als A, so ist ebensoviel Bewegung in dem großen B als in dem kleinen A, also die Kraft in beiden gleich.[73])

20 Beweis. Wenn B doppelt so groß als A ist, und A sich doppelt so schnell als B bewegt, und wenn ferner C nur halb so groß ist als B und nur halb so schnell als A sich bewegt, so wird B (nach Lehrsatz 21, II) eine noch einmal so große Bewegung und A (nach Lehrs. 22, II) desgleichen eine noch einmal so große Bewegung als C haben, also werden A und B (nach Gr. 15) eine gleiche Bewegung haben, da beider Bewegung die doppelte von C ist. W. z. b. w.

Zusatz 3. Hieraus ergibt sich, daß die Be-
30 wegung von der Geschwindigkeit verschieden ist; denn man sieht ein, daß von Körpern, die gleiche Geschwindigkeit haben, der eine mehr Bewegung als der andere haben kann (nach Lehrs. 21, II), und daß umgekehrt Körper mit ungleicher Geschwindigkeit eine gleiche Bewegung haben können (nach Zus. 2). Dies ergibt sich übrigens auch aus der bloßen Definition der Bewegung, da sie nur eine Überführung eines Körpers aus der Nachbarschaft u. s. w. ist.

Es ist indes hier zu bemerken, daß dieser Zusatz 3 dem
40 *Zusatz 1 nicht widerspricht; denn man kann die Geschwindigkeit auf zweierlei Art auffassen, entweder danach, wie ein Körper sich mehr oder weniger in gleicher Zeit von dem ihn*

unmittelbar berührenden Körper trennt und demnach mehr oder weniger an der Bewegung oder Ruhe teilnimmt, oder danach, wie der Körper in gleicher Zeit eine größere oder kleinere Linie beschreibt und insofern sich von der Bewegung unterscheidet.

Ich hätte hier noch andere Lehnsätze hinzufügen können, um den Lehrs. 14, II weiter zu erklären und die Kräfte der Dinge in jedem Zustande, so wie es hier in Bezug auf die Bewegung geschehen, zu erläutern; allein es wird genügen, wenn man hier § 43, T. II der Prinzipen durchliest, und wenn ich hier nur noch einen Lehrsatz anfüge, der zum Verständnis des Folgenden erforderlich ist. 10

Lehrsatz XXIII.

Wenn die Zustände (modi) eines Körpers eine Veränderung zu erleiden genötigt werden, so wird diese Veränderung immer die kleinstmögliche sein.[74])

Beweis. Dieser Lehrsatz ergibt sich hinlänglich klar aus Lehrs. 14, II.

Lehrsatz XXIV.

Erste Regel. Wenn zwei Körper, z. B. A und B, einander vollständig gleich sind und sich gegen einander genau gleich schnell bewegen, so wird bei ihrer Begegnung jeder ohne Verlust an seiner Geschwindigkeit nach der entgegengesetzten Richtung zurückprallen. 20

Bei dieser Annahme ist klar, daß zur Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden Körper entweder beide in entgegengesetzter Richtung zurückweichen müssen, oder daß einer den anderen mit sich fortreißen muß, da sie einander nicht in Bezug auf die Bewegung, sondern nur in Bezug auf deren Richtung *(determinatio)* entgegengesetzt sind. 30

Beweis. Wenn A und B auf einander treffen, so müssen sie eine Veränderung erleiden (nach Gr. 19); nun ist aber die Bewegung nicht der Bewegung entgegengesetzt (nach Zus. zu Lehrs. 19, II), und deshalb brauchen sie von ihrer Bewegung nichts einzubüßen (nach Gr. 19). Also wird die Veränderung nur die Richtung betreffen; aber man kann sich

nicht vorstellen, daß die Richtung bloß eines dieser Körper, etwa die von B, sich ändert, wenn nicht A, von dem sie die Veränderung erleiden müßte, als stärker angenommen wird (nach Gr. 20). Dies ginge aber gegen die Voraussetzung; wenn sonach die Änderung der Richtung bei einem allein nicht erfolgen kann, so wird sie bei beiden geschehen, indem A und B in entgegengesetzter Richtung zurückweichen (nach dem in der Dioptrik Kap. 2 Gesagten),
10 aber dabei ihre Bewegung unvermindert beibehalten. W. z. b. w.[75])

Lehrsatz XXV.

Zweite Regel. Wenn die beiden Körper in ihrer Masse ungleich sind, nämlich B größer als A, im übrigen alles andere so wie früher angenommen wird, so wird A allein zurückprallen, und beide Körper werden mit derselben Geschwindigkeit sich zu bewegen fortfahren.[76])

Beweis. Da A kleiner als B angenommen wird, so hat es auch (nach Lehrs. 21, II) eine geringere
20 Kraft als B; da nun bei dieser Annahme ebenso wie bei der vorhergehenden der Gegensatz bloß in den Richtungen liegt und daher, wie im vorhergehenden Lehrsatz gezeigt worden, die Veränderung nur die Richtung treffen kann, so wird eine solche nur in A und nicht in B erfolgen (nach Gr. 20), also wird bloß A von dem stärkeren B in die entgegengesetzte Richtung zurückgestoßen werden, ohne jedoch dabei an seiner Geschwindigkeit etwas einzubüßen. W. z. b. w.

Lehrsatz XXVI.

30 *Sind die Körper sowohl ihrer Masse wie ihrer Geschwindigkeit nach verschieden, nämlich B noch einmal so groß als A, die Bewegung von A noch einmal so schnell als die von B, im übrigen aber alles wie vorher, so werden beide Körper in entgegengesetzter Richtung zurückprallen und jeder die Geschwindigkeit, die er hatte, behalten.*[77])

Beweis. Da A und B nach der Annahme sich gegen einander bewegen, so ist in dem einen so viel Bewegung als in dem anderen (nach Zus. 2 zu Lehrs. 22, II). Deshalb steht die Bewegung des einen zu der

des anderen nicht im Gegensatz (nach Zus. zu Lehrs. 19, II), und die Kräfte beider sind gleich (nach Zus. 2, Lehrs. 22, II). Daher ist diese Annahme der Annahme in Lehrs. 24 ganz ähnlich, und deshalb werden gemäß dem obigen Beweis A und B in entgegengesetzter Richtung zurückprallen, und es wird dabei jeder seine ganze Geschwindigkeit behalten. W. z. b. w.

Zusatz. Aus diesen drei vorhergehenden Lehrsätzen erhellt, daß die Richtung eines Körpers zu ihrer Veränderung ebensoviel Kraft erfordert als 10 die Veränderung seiner Bewegung. Hieraus folgt, daß ein Körper, der mehr als die Hälfte seiner Richtung und mehr als die Hälfte seiner Bewegung verliert, eine größere Veränderung erleidet als der, welcher seine ganze Richtung verliert.

Lehrsatz XXVII.

Dritte Regel. Sind beide Körper der Masse nach einander gleich, aber bewegt sich B ein wenig schneller als A, so wird nicht allein A in der entgegengesetzten Richtung zurückweichen, sondern B wird auch die Hälfte seines Mehr 20 *an Geschwindigkeit auf A übertragen, und beide werden dann mit gleicher Geschwindigkeit sich in der gleichen Richtung fortbewegen.*

Beweis. A ist (nach der Annahme) dem B nicht bloß in der Richtung, sondern auch in der Langsamkeit entgegengesetzt, insoweit diese an der Ruhe teilhat (nach Zus. zu Lehrs. 22, II). Deshalb wird durch das bloße Zurückweichen des A in der entgegengesetzten Richtung A nur in der Richtung verändert und daher dadurch nicht aller Gegensatz beider Kör- 30 per aufgehoben. Deshalb muß (nach Gr. 19) die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung eintreten, und da B nach der Annahme sich schneller als A bewegt, so ist B (nach Lehrs. 22, II) stärker als A, und deshalb wird (nach Gr. 20) die Veränderung in A durch B geschehen und A durch B in die entgegengesetzte Richtung zurückgetrieben werden. Dies ist das Erste.

Ferner ist A, solange es sich langsamer als B bewegt, diesem entgegengesetzt (nach Zus. 1 zu Lehr- 40

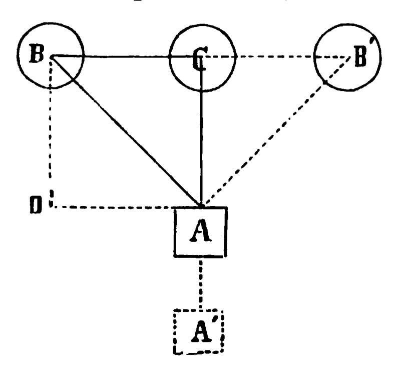
satz 22, II), es muß also solange eine Veränderung eintreten (nach Gr. 19), bis A sich nicht mehr langsamer als B bewegt. Daß nun A sich schneller als B bewegte, dazu wird A bei dieser Annahme von keiner hinreichend starken Ursache genötigt; wenn also A nicht langsamer als B sich bewegen kann, weil es von B angestoßen wird, noch auch schneller als B, so muß A sich ebenso schnell wie B bewegen. Wenn nun B weniger als die Hälfte seines Mehr an Ge-
10 schwindigkeit auf A übertrüge, so würde A sich langsamer als B zu bewegen fortfahren; und wenn B mehr als die Hälfte seines Mehr an Geschwindigkeit auf A übertrüge, so würde A sich schneller als B bewegen; beides ist aber, wie bereits gezeigt, widersinnig; deshalb wird die Veränderung nur so lange eintreten, bis B die Hälfte seiner größeren Geschwindigkeit auf A übertragen hat, die B verlieren muß (nach Lehrs. 20, II), und folglich werden beide mit gleicher Geschwindigkeit in derselben Richtung ohne
20 jeden Gegensatz sich zu bewegen fortfahren. W. z. b. w.

Zusatz. Hieraus folgt, daß ein Körper, je schneller er sich bewegt, um so mehr geneigt *(determinatum)* ist, in der Richtung, in der er sich bewegt, sich weiterzubewegen, und daß umgekehrt, je langsamer er sich bewegt, er um so weniger dazu geneigt ist.

Erläuterung.

Damit die Leser hier nicht die Kraft der Richtung mit der Kraft der Bewegung vermengen, will ich einiges beifügen, wodurch der Unterschied beider deut-
30 licher wird. Nimmt man also an, daß die Körper A und C gleich groß sind und sich mit gleicher Geschwindigkeit geradeaus gegen einander bewegen, so werden beide (nach Lehrs. 24, II) in der entgegengesetzten Richtung, mit Beibehaltung ihrer ganzen Bewegung, zurückweichen. Ist aber der Körper C in B, und bewegt er sich schief gegen A, so erhellt, daß er schon weniger geneigt ist, sich in der Richtung BD oder CA zu bewegen; er hat deshalb zwar gleiche Bewegung mit A, aber die Kraft der Richtung
40 von C, wenn es sich geradeaus gegen B bewegt, und

die dann gleich ist mit der Kraft der Richtung von A, ist größer als die Kraft der Richtung des C, wenn es sich von B gegen A bewegt, und zwar um so viel größer, als die Linie BA größer ist, als CA. Denn je größer die Linie CA ist, desto mehr Zeit (wenn nämlich B und A sich, wie hier angenommen worden, gleich schnell bewegen) verlangt B, um sich in der Richtung BD oder CA zu bewegen, durch die es der Richtung des Körpers A geradezu entgegen ist. Kommt also C dem A von B aus schief entgegen, so wird es 10 so bestimmt werden, als wenn es in der Richtung AB nach B sich zu bewegen fortführe, was ich annehme,



wenn C in dem Punkte ist, wo die Linie AB die verlängerte Linie BC schneidet, und welcher Punkt ebensoweit von C absteht, wie C von B. Dagegen behält A seine ganze Bewegung und Richtung und wird fortfahren, sich nach C zu bewegen und den Körper B mit sich nehmen, da B, weil es in seiner Bewegung die Richtung in der Diagonale AB hat, mehr Zeit braucht als A, um einen Teil der Linie AC mit 20 seiner Bewegung zu durchlaufen und nur so weit der Richtung des Körpers A, die stärker ist, entgegentritt. Aber da die Kraft der Richtung von C, das sich von B aus gegen A bewegt, soweit es an der Linie CA teilhat, gleich ist mit der Kraft der Richtung von C, wenn es sich geradeaus gegen A bewegt (oder nach der Annahme mit der Kraft von

A selbst), so muß notwendig B so viel Grade der Bewegung mehr als A haben, als die Linie B A größer ist als die Linie C A, und deshalb wird, wenn C dem A schief begegnet, A in die entgegengesetzte Richtung nach A′ und B nach B′ zurückprallen, wobei jeder Körper seine gesamte Bewegung behält. Ist aber das Mehr von B über A größer als das Mehr der Linie B A über die C A, so wird B den Körper A nach A′ zurückstoßen und ihm so viel von seiner Be-
10 wegung mitteilen, bis die Bewegung von B sich zur Bewegung von A verhält, wie die Linie B A zu C A, und B wird so viel Bewegung, als es auf A übertragen hat, verlieren und mit dem Rest sich in der früher eingenommenen Richtung zu bewegen fortfahren. Verhält sich z. B. die Linie A C zu A B wie 1 zu 2 und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5, so wird B einen Grad seiner Bewegung auf A übertragen und ihn in der entgegengesetzten Richtung zurückstoßen, und B wird mit
20 den übrigen vier Graden fortfahren, sich in derselben Richtung wie vorher zu bewegen.

Lehrsatz XXVIII.

Vierte Regel. Wenn der Körper A ganz ruht und etwas größer ist als B, so wird B, mag seine Geschwindigkeit so groß sein, als sie will, doch den Körper A nie in Bewegung setzen, sondern B wird von ihm in der entgegengesetzten Richtung zurückgetrieben werden und dabei seine Bewegung unverändert beibehalten. [78])

Man bemerke, daß der Gegensatz zwischen diesen Kör-
30 *pern auf drei Arten gehoben werden kann; entweder so, daß ein Körper den anderen mit fortreißt und beide dann mit gleicher Geschwindigkeit nach einer Richtung sich bewegen; oder so, daß der eine Körper in der entgegengesetzten Richtung zurückprallt und der andere seine ganze Ruhe behält; oder so, daß der eine in der entgegengesetzten Richtung zurückweicht, aber etwas von seiner Bewegung auf den anderen überträgt. Einen vierten Fall gibt es nicht (nach Lehrs. 13, II); ich habe also (nach Lehrs. 23, II) zu beweisen, daß diese Körper bei meiner Annahme die geringste*
40 *Veränderung erleiden.*

Beweis. Wenn B den Körper A bewegte, bis sie beide mit gleicher Geschwindigkeit sich bewegten, so müßte B (nach Lehrs. 20, II) so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, als A erwirbt und (nach Lehrs. 21, II) demnach mehr als die Hälfte von seiner Bewegung verlieren, folglich auch (nach Zus. zu Lehrs. 27, II) mehr als die Hälfte seiner Richtung verlieren. Somit würde er (nach Zus. zu Lehrs. 26, II) mehr Veränderung erleiden, als wenn er nur seine Richtung einbüßte; und wenn A etwas von seiner Richtung 10 verlöre, aber nicht so viel, daß es zuletzt sich in gleicher Geschwindigkeit mit B zu bewegen fortführe, so würde der Gegensatz zwischen beiden Körpern nicht beseitigt werden, da A durch seine Langsamkeit, soweit sie an der Ruhe teilhat (nach Zus. 1 zu Lehrs. 22, II), der Geschwindigkeit des B entgegenstehen würde, also B auch in der entgegengesetzten Richtung zurückstoßen müßte, mithin B seine ganze Richtung und den auf A übertragenen Teil seiner Bewegung verlieren würde; welche Veränderung eben- 20 falls größer ist, als wenn es bloß seine Richtung verlöre. Deshalb wird die nach meiner Voraussetzung angenommene Veränderung, da sie bloß die Richtung betrifft, die kleinste bei diesem Körper mögliche sein, und demnach kann keine andere (nach Lehrs. 23, II) geschehen. W. z. b. w.

Man bemerke an dem Beweise dieses Lehrsatzes, daß dasselbe auch bei anderen stattfindet; ich habe nämlich nicht den Lehrsatz 19, II angeführt, in dem bewiesen wird, „daß die ganze Richtung sich ändern kann, ohne daß die Be- 30 *wegung selbst etwas verliert". Man muß indes hierauf acht haben, um die Kraft des Beweises richtig zu erfassen. Denn ich habe in Lehrs. 23, II nicht gesagt, „daß die Veränderung immer unbedingt die kleinste sein werde, sondern nur die kleinstmögliche". Daß es aber eine Veränderung in der Richtung allein geben kann, wie in diesem Beweise vorausgesetzt worden, ergibt sich aus Lehrs. 18 und 19, II mit Zusatz.*

Lehrsatz XXIX.

Fünfte Regel. Wenn der ruhende Körper A kleiner als B ist, so wird B, mag es sich auch noch so langsam 40

gegen A bewegen, A mit sich nehmen, indem es einen Teil seiner Bewegung auf A überträgt, und zwar so viel, daß beide nachher sich gleich schnell bewegen. (Man sehe § 50, T. II der Prinzipien.)

Bei dieser Regel können, wie im vorhergehenden Falle, auch nur drei Fälle vorgestellt werden, in denen der vorliegende Gegensatz sich aufhebt; ich werde aber zeigen, daß bei meiner Annahme die geringste Veränderung in den Körpern vorgeht, und daß sie deshalb (nach Lehrs. 23, II) sich
10 *auch auf diese Weise verändern müssen.*

Beweis. Nach meiner Annahme überträgt B auf A (nach Lehrs. 21, II) weniger als die Hälfte seiner Bewegung und (nach Zus. zu Lehrs. 17, II) weniger als die Hälfte seiner Richtung. Wenn B nun A nicht mit sich fortnähme, sondern nach der entgegengesetzten Richtung zurückprallte, so würde es seine ganze Richtung einbüßen, und die Veränderung würde größer sein (nach Zus. zu Lehrs. 26, II), und zwar bei weitem größer, wenn B seine ganze Richtung verlöre
20 und dazu noch einen Teil seiner Bewegung, wie im dritten Falle angenommen wird. Deshalb ist die von mir angenommene Veränderung die kleinste. W. z. b. w.

Lehrsatz XXX.

Sechste Regel. *Ist der ruhende Körper A dem sich gegen ihn bewegenden Körper B genau gleich, so wird er teils von ihm fortgesto en werden, teils wird B von A in der entgegengesetzten Richtung zurückgestoßen werden.*

Auch hier kann man, wie im vorhergehenden Falle, sich nur drei Möglichkeiten ausdenken, und ich
30 habe daher zu beweisen, daß hier bei meiner Annahme die möglichst kleine Veränderung gesetzt ist.

Beweis. Wenn der Körper B den Körper A mit sich reißt, bis beide sich gleich schnell bewegen, so wird dann in dem einen so viel Bewegung wie in dem anderen sein (nach Lehrs. 22, II), und (nach Zus. zu Lehrs. 27, II) B würde deshalb in diesem Falle die Hälfte seiner Richtung und auch (nach Lehrs. 20, II) die Hälfte seiner Bewegung einbüßen müssen. Wird dagegen B von A in der entgegengesetzten Rich-
40 tung zurückgestoßen, so wird es seine ganze Rich-

tung einbüßen, aber seine ganze Bewegung beibehalten (nach Lehrs. 18, II); diese Veränderung aber ist der vorigen gleich (nach Zus. zu Lehrs. 26, II). Allein keines von beidem kann eintreten; denn wenn A seinen Zustand behielte und die Richtung von B verändern könnte, so müßte A (nach Gr. 20) stärker als B sein, was gegen die Annahme wäre. Und wenn B den Körper A mit sich fortnähme, bis beide sich gleich schnell bewegten, so wäre B stärker als A, was ebenfalls gegen die Annahme ist. Da sonach keines von 10 beidem statthaben kann, so bleibt nur das dritte übrig, nämlich, daß B den Körper A ein wenig weiterstößt und ein wenig von A zurückgestoßen wird. W. z. b. w. Man sehe § 51 T. II der Prinzipien.

Lehrsatz XXXI.

Siebente Regel. Wenn sich B und A nach einer Richtung bewegen, A langsamer und B ihm nachfolgend und schneller, sodaß der Körper B A zuletzt einholt, und wenn dabei A größer als B ist, aber der Überschuß an Geschwindigkeit in B größer ist als der Überschuß der Größe in A, so wird dann 20 *B so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, daß beide darauf gleich schnell und in derselben Richtung sich bewegen. Wäre aber das Mehr an Größe in A größer als das Mehr an Geschwindigkeit in B, so würde B nach der entgegengesetzten Richtung von A zurückgestoßen werden, aber B dabei seine Bewegung ganz behalten.*

Man lese § 52 T. II der Prinzipien. Auch hier kann man, wie bei dem Vorgehenden, nur drei Fälle annehmen.

Beweis des ersten Teiles. B kann von A 30 nicht in entgegengesetzter Richtung zurückgestoßen werden, da B stärker als A angenommen wird (nach Lehrs. 21 und 22, II und Gr. 20), also wird B, da es stärker ist, A mit sich fortführen, und zwar so, daß beide sich in gleicher Geschwindigkeit fortbewegen. Denn dann wird die kleinstmögliche Veränderung eintreten, wie sich aus dem Obigen ohne weiteres ergibt.

Beweis des zweiten Teiles. B kann hier A nicht fortstoßen, weil es (nach Lehrs. 21 und 22, II) 40

als schwächer angenommen wird (nach Gr. 20); und es kann ihm auch von seiner Bewegung nichts mitteilen; deshalb wird B (nach Zus. zu Lehrs. 14, II) seine ganze Bewegung behalten, aber nicht in derselben Richtung, da angenommen wird, daß es daran von A gehindert wird. Also wird B (nach dem im zweiten Kapitel der Dioptrik Gesagten) in der entgegengesetzten Richtung zurückprallen, aber dabei seine ganze Bewegung behalten (nach Lehrs. 18, II). W. z. b. w.

Man bemerke, daß ich hier und bei den vorhergehenden Lehrsätzen als erwiesen angenommen habe, daß jeder Körper, der in gerader Linie auf einen anderen trifft, der ihn unbedingt hindert, in derselben Richtung weiter fortzugehen, in der entgegengesetzten und in keiner anderen Richtung sich zurückbewegen muß. Um das einzusehen, lese man Kap. 2 der Dioptrik nach.

Erläuterung.[79]

Bisher habe ich zur Erklärung der Veränderungen, die Körper durch gegenseitigen Stoß erleiden, nur zwei Körper in Betracht gezogen, als ob sie von allen anderen getrennt wären, und ich habe auf die sie umgebenden Körper keine Rücksicht genommen. Nunmehr will ich ihren Zustand und ihre Veränderung untersuchen unter Berücksichtigung der Körper, die sie rings umgeben.

Lehrsatz XXXII.

Wenn der Körper B ringsum von kleinen sich bewegenden Körpern umgeben ist, die ihn nach allen Richtungen mit gleicher Kraft stoßen, so wird er solange unbewegt an ein und derselben Stelle bleiben, als nicht noch eine andere Ursache hinzukommt.[80]

Beweis. Dieser Lehrsatz ist ohne weiteres einleuchtend; denn würde B durch den Stoß der von einer Seite kommenden Körperchen in der einen Richtung bewegt, so müßten die hier antreibenden Körperchen mit stärkerer Kraft stoßen als die, welche ihn gleichzeitig in der anderen Richtung stoßen, und die in ihrer Wirkung nicht nachlassen können (nach Gr. 20); was gegen die Annahme wäre.

Lehrsatz XXXIII.

Der Körper B kann unter solchen Umständen durch die geringste hinzukommende Kraft in jeder beliebigen Richtung bewegt werden.

Beweis. Alle B unmittelbar berührenden Körper werden, weil sie (nach der Annahme) bewegt sind, aber B (nach Lehrs. 32) unbewegt bleibt, sofort bei der Berührung des B ohne Verlust ihrer Bewegung nach der anderen Seite zurückprallen (nach Lehrs. 28, II); somit wird B fortwährend von den 10 Körpern, die ihn unmittelbar berühren, von selbst verlassen, und es ist, so groß man auch B annimmt, keine Kraft nötig, um ihn von den ihn unmittelbar berührenden Körpern zu trennen (nach dem zu Nr. 4 bei Def. VIII Bemerkten). Deshalb wird selbst die kleinste äußere Kraft, die ihn trifft, stets größer sein als die, mit der B an seiner Stelle zu bleiben strebt (denn ich habe bereits gezeigt, daß ihm selbst keine Kraft innewohnt, vermöge deren er sich etwa an die ihn unmittelbar berührenden Körper anhängen könnte), und 20 mithin auch unter Hinzunahme der ihn in derselben Richtung stoßenden Körperchen größer als die Kraft der anderen Körperchen, die B nach der entgegengesetzten Richtung stoßen (da die Kraft jener als diesen gleich angenommen wird, wenn keine äußere Kraft hinzukommt); also wird (nach Gr. 20) der Körper B von dieser äußeren Kraft, wenn sie auch noch so klein ist, nach jeder beliebigen Richtung bewegt werden. W. z. b. w.

Lehrsatz XXXIV. 30

Der Körper B kann sich unter diesen Umständen nicht schneller bewegen, als er von der äußeren Kraft getrieben wird, wenn auch die ihn umgebenden Körperteilchen sich viel schneller bewegen.[81])

Beweis. Die Körperchen, welche zugleich mit der äußeren Kraft den Körper B nach derselben Richtung stoßen, werden, wenn sie sich auch viel schneller bewegen, als die äußere Kraft B zu bewegen vermag, doch (nach der Annahme) keine größere Kraft haben als die Körperchen, welche B nach der entgegen- 40

gesetzten Richtung stoßen, und ihre ganze Kraft wird deshalb zum Widerstande gegen diese verbraucht, ohne daß sie auf B (nach Lehrs. 32, II) von ihrer Geschwindigkeit etwas übertragen könnten. Da nun andere Umstände oder Ursachen nicht vorausgesetzt worden sind, so wird B nur von jener äußeren Ursache seine Geschwindigkeit erhalten, und es wird sich demnach (nach Gr. 8, I) nicht schneller bewegen, als es von der äußeren Kraft gestoßen worden ist. W. z. b. w.

10

Lehrsatz XXXV.

Wenn der Körper B in dieser angegebenen Weise von einem äußeren Anstoß bewegt wird, so erhält er den größten Teil seiner Bewegung von den ihn stets umgebenden Körperchen und nicht von der äußeren Kraft. [82])

Beweis. Selbst wenn B noch so groß angenommen wird, so wird es doch von dem kleinsten Anstoß in Bewegung gesetzt werden (nach Lehrs. 33, II). Nun setze man, daß B viermal so groß ist als der äußere Körper, durch dessen Kraft es gestoßen wird,
20 dann werden (nach dem Vorhergehenden) beide sich gleich schnell bewegen, und in B wird viermal mehr Bewegung als in dem äußeren Körper sein, von dem es gestoßen wird (nach Lehrs. 21, II); also erhält es den hauptsächlichen Teil seiner Kraft (nach Gr. 8, I) nicht von der äußeren Kraft. Da nun außer dieser keine anderen Ursachen als die ihn umgebenden Körper angenommen werden (da B selbst als unbewegt angenommen worden ist), so erhält es also (nach Gr. 7, I) allein von den es umgebenden Körperchen den
30 hauptsächlichen Teil seiner Bewegung und nicht von der äußeren Kraft. W. z. b. w.

Ich bemerke, daß ich hier nicht, wie oben, sagen kann, daß die Bewegung der von einer Richtung kommenden Teilchen zu dem Widerstande gegen die von der anderen Richtung kommenden nötig ist; denn die (wie hier angenommen wird) mit gleicher Bewegung gegen einander gehenden Körper sind einander der Richtung), aber nicht der Bewegung*

*) Man sehe Lehrs. 24, II, wo gezeigt worden, daß zwei Körper, die einander Widerstand leisten, ihre Richtung, aber nicht ihre Bewegung darauf verwenden. (A. v. Sp.)

nach entgegengesetzt. (Nach Zus. zu Lehrs. 9, II.) Deshalb verwenden sie nur ihre Richtung auf ihren gegenseitigen Widerstand, nicht aber ihre Bewegung, und demnach kann der Körper B nichts von seiner Richtung und folglich (nach Zus. zu Lehrs. 27, II) auch nichts von seiner Geschwindigkeit, sofern sie von der Bewegung unterschieden wird, von den ihn umgebenden Körpern erhalten, wohl aber seine Bewegung; ja, er muß, wenn eine fremde Ursache hinzukommt, notwendig von ihnen bewegt werden, wie ich hier gezeigt habe, und wie aus der Art, wie ich den Lehrsatz 33 bewiesen habe, 10 *klar zu entnehmen ist.*

Lehrsatz XXXVI.

Wenn ein Körper, z. B. unsere Hand, sich nach jeder Richtung mit gleicher Bewegung bewegen könnte, ohne anderen Körpern irgendwie zu widerstehen, und ohne daß andere Körper ihr widerstehen, so werden notwendig in dem Raume, durch den sie sich bewegt, ebensoviele Körper sich nach der einen Richtung wie nach jeder beliebigen anderen mit gleicher Kraft der Geschwindigkeit unter sich wie mit der Hand bewegen.

Beweis. Ein Körper kann sich durch keinen 20 Raum bewegen, der nicht voll von Körpern ist. (Nach Lehrs. 3, II.) Ich sage deshalb, daß der Raum, durch den unsere Hand sich so bewegen kann, von Körpern angefüllt ist, die sich nach den angegebenen Bedingungen bewegen werden. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, daß sie ruhen oder in anderer Art sich bewegen. Ruhen sie, so werden sie notwendig der Bewegung der Hand so lange Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II), bis deren Bewegung sich ihnen mitteilt und sie mit ihr nach derselben Rich- 30 tung mit gleicher Geschwindigkeit sich bewegen. (Nach Lehrs. 20, II.) Allein wir hatten angenommen, daß sie keinen Widerstand leisten, also bewegen sich diese Körper. Dies war das Erste.

Ferner müssen sie sich nach allen Richtungen bewegen. Bestreitet man dies, so wollen wir annehmen, daß sie nach einer Richtung, etwa von A nach B, sich nicht bewegen. Wenn sich also die Hand von A nach B bewegt, so wird sie notwendig bewegten Körpern (nach Teil I dieses Beweises), und zwar, wie 40

wir angenommen, in anderer Richtung bewegten Körpern, als die Hand sich bewegt, begegnen; deshalb werden sie ihr (nach Lehrs. 14, II) so lange Widerstand leisten, bis sie in gleicher Richtung mit der Hand sich bewegen (nach Lehrs. 24 und nach Erl. zu Lehrs. 27, II). Nun leisten sie aber (der Annahme nach) der Hand keinen Widerstand, also werden sie sich nach allen Richtungen bewegen. Das war das Zweite.

Ferner werden diese Körper mit gleicher Geschwindigkeit unter einander sich nach jeder Richtung hin bewegen; dann nehme man an, dies geschehe nicht mit gleicher Geschwindigkeit, so setzt man damit, daß die von A nach B sich nicht mit solcher Kraft der Geschwindigkeit bewegen, wie die von A nach C. Wenn sich daher die Hand mit derselben Geschwindigkeit (denn es wird angenommen, daß sie mit gleicher Bewegung sich ohne Widerstand nach allen Richtungen bewegen kann), wie die Körper sich von A nach C bewegen, von A nach B bewegte, so würden die von A nach B bewegten Körper so lange der Hand Widerstand leisten (nach Lehrs. 14, II), bis sie sich in gleicher Geschwindigkeit mit der Hand bewegen (nach Lehrs. 31, II). Allein dies läuft wider die Annahme; deshalb werden die Körper sich mit gleicher Kraft und Geschwindigkeit in allen Richtungen bewegen; dies war das Dritte.

Wenn sich endlich die Körper nicht in gleicher Kraft der Geschwindigkeit mit der Hand bewegten, so müßte die Hand sich entweder langsamer, d. h. mit geringerer Kraft der Geschwindigkeit, oder schneller, d. h. mit größerer Kraft der Geschwindigkeit, bewegen als die Körper. Ist ersteres der Fall, so wird die Hand den Körpern Widerstand leisten, die ihr in derselben Richtung folgen (nach Lehrs. 31, II). Ist letzteres der Fall, so werden die Körper, denen die Hand folgt, und mit denen sie in gleicher Richtung sich bewegt, ihr widerstehen (nach demselben Lehrs.); welch beides gegen die Voraussetzung verstößt. Wenn sonach die Hand sich weder lang-

samer noch schneller bewegen kann, so muß sie sich in gleicher Kraft der Geschwindigkeit mit den Körpern bewegen. W. z. b. w.

Wenn man fragt, weshalb ich ‚mit gleicher Kraft der Geschwindigkeit' sage und nicht einfach ‚mit gleicher Geschwindigkeit', so lese man die Erläuterung zum Zusatz zu Lehrs. 27, II. Und wenn man fragt, weshalb die Hand, wenn sie sich z. B. von A nach B bewegt, nicht den Körpern widersteht, die sich gleichzeitig von B nach A mit gleicher Kraft bewegen, so lese man Lehrs. 33, II, woraus man ersehen wird, daß die Kraft dieser Körper sich ausgleicht mit der Kraft der Körper (denn diese Kraft ist nach T. 3 dieses Lehrsatzes jener gleich), die sich gleichzeitig mit der Hand von A nach B bewegen. 10

Lehrsatz XXXVII.

Wenn ein Körper, etwa A, von jeder noch so kleinen Kraft in jeder Richtung bewegt werden kann, so muß er notwendig von Körpern umgeben sein, die sich mit gleicher gegenseitiger Geschwindigkeit bewegen.

Beweis. Der Körper A muß von allen Seiten von Körpern umgeben sein (nach Lehrs. 6, II), die sich nach allen Richtungen gleichmäßig bewegen. Denn wenn sie ruhten, so könnte A nicht von jeder noch so kleinen Kraft nach jeder Richtung (wie angenommen ist) bewegt werden, vielmehr müßte dann die Kraft wenigstens so groß sein, daß sie die den Körper A unmittelbar berührenden Körper mit sich bewegen könnte (nach Gr. 20, II). Wenn ferner die den A umgebenden Körper in der einen Richtung sich mit größerer Kraft als nach der anderen bewegten, etwa von B nach C mit stärkerer als von C nach B, da er von allen Seiten mit Körpern umgeben ist (wie bereits bewiesen), so werden notwendig (nach dem zu Lehrs. 33 Bewiesenen) die von B nach C bewegten Körper den Körper A in derselben Richtung mit sich nehmen, und es wird also nicht jede noch so kleine Kraft genügen, um A gegen B zu bewegen, vielmehr nur eine solche, die genau so groß 20 30 40

A C B

ist, daß sie den Überschuß der von B nach C bewegten Körper ergänzt (nach Gr. 20). Deshalb müssen sich die Körper nach allen Richtungen mit gleicher Kraft bewegen, w. z. b. w.

Erläuterung.

Da dies bei sogenannten flüssigen Körpern vor sich geht, so folgt, daß flüssige Körper solche sind, welche in viele kleine Teile geteilt sind, die sich mit gleicher Kraft nach allen Richtungen bewegen. Ob-
10 gleich diese Teile selbst von dem schärfsten Auge nicht erkannt werden können, so kann man dies doch nicht bestreiten, da ich es oben klar bewiesen habe. Denn aus den Lehrsätzen 10 und 11 ergibt sich eine solche Feinheit *(subtilitas)* der Natur, daß sie (geschweige durch die Sinne) durch keine Vorstellung bestimmt oder erfaßt werden kann. Da ferner aus dem Vorstehenden zur Genüge erhellt, daß die Körper durch ihre bloße Ruhe anderen Körpern Widerstand leisten, und da man bei der von den Sinnen ange-
20 zeigten Härte nur wahrnimmt, daß die Teile solcher harten Körper der Bewegung der Hände Widerstand leisten, so kann man offenbar schließen, daß diejenigen Körper, deren Teilchen alle neben einander in Ruhe sind, die harten sind. Man sehe §§ 54, 55, 56, T. 2 der Prinzipien. [83])

Die

Prinzipien der Philosophie

auf

geometrische Weise begründet.

Dritter Teil.

Nachdem ich so die allgemeinsten Grundsätze über die natürlichen Dinge auseinandergesetzt habe, gehe ich nun zur Erläuterung dessen über, was sich daraus ergibt. Allein da die Folgen dieser Grundsätze zahlreicher sind, als unser Verstand je im Denken durch- 10 zugehen vermag, und man hierbei nicht zur Betrachtung gewisser bestimmter Folgen mehr als zur Betrachtung anderer veranlaßt wird, so ist zunächst eine kurze anschauliche Schilderung der Erscheinungen zu geben, deren Ursachen ich hier verfolgen will.[34]) Diese findet sich indes von § 5 bis § 15, T. 3 der Prinzipien, und von § 20 bis § 34 daselbst wird eine Annahme vorgetragen, die nach Descartes sich am besten eignet, um die Himmelserscheinungen nicht bloß zu verstehen, sondern auch deren natürliche Ur- 20 sachen zu erforschen.

Da ferner der beste Weg zur Erkenntnis der Natur der Pflanzen oder des Menschen der ist, daß man beobachtet, wie sie allmählich aus dem Samen entstehen und erzeugt werden, so hat man solche Grundsätze sich auszudenken, die möglichst einfach und leicht verständlich sind, und aus denen man, wie aus den Samen, die Entstehung der Sterne, der Erde und überhaupt von allem, was man in der sicht-

baren Welt antrifft, ableiten kann, wenn man auch niemals erweisbar machen kann, daß sie so entstanden sind. Denn auf diese Weise wird man deren Natur weit besser erklären, als wenn man sie bloß nach ihrem jetzigen Zustande beschriebe.[85])

Ich sage, daß ich die einfachsten und am leichtesten erkennbaren Grundsätze suche; nur solcher bedarf ich; denn ich schreibe den Dingen nur deshalb einen Samen zu, damit ihre Natur leichter erkannt 10 wird, und damit ich nach der Weise der Mathematiker von dem Bekanntesten zu dem Unbekannten und von dem Einfachsten zu dem Verwickelteren vorwärtsschreite.

Ferner bemerke ich, daß ich solche Grundsätze suche, aus denen man den Ursprung der Gestirne, der Erde u. s. w. ableiten kann. Solche Ursachen, die nur hinreichen, um die Himmelserscheinungen zu erklären, wie sie die Astronomen hie und da gebrauchen, suche ich nicht, sondern solche, die auch 20 zur Erkenntnis der Dinge auf der Erde führen (da alle Ereignisse, die wir auf der Erde beobachten, meiner Ansicht nach zu den Naturerscheinungen zu rechnen sind).[86]) Um solche zu finden, ist für eine gute Hypothese das Folgende im Auge zu behalten:

I. Sie darf (an sich betrachtet) keinen Widerspruch enthalten.

II. Sie muß so einfach als nur möglich sein.

III. Aus dem letzten Satze folgt, daß sie möglichst leicht erfaßbar sein muß.

30 IV. Alles, was in der ganzen Natur beobachtet wird, muß aus ihr abgeleitet werden können.

Ich habe endlich gesagt, daß es gestattet sein müsse, eine Hypothese aufzustellen, aus der man die Naturerscheinungen wie aus ihrer Ursache *(tamquam ex causa)* ableiten könne, wenn man auch bestimmt wisse, daß die Natur nicht so entstanden ist. Um dies zu verstehen, nehme ich folgendes Beispiel: Wenn jemand auf einem Bogen Papier eine krumme, Parabel genannte, Linie verzeichnet findet und ihre Natur er- 40 forschen will, so ist es gleich, ob er annimmt, daß diese Linie zunächst aus einem Kegel ausgeschnitten und dann auf das Papier abgedrückt worden, oder

daß sie aus der Bewegung zweier geraden Linien oder sonstwie entstanden sei, wenn er nur aus der von ihm angenommenen Entstehungsart alle Eigenschaften der Parabel beweisen kann. Ja, selbst wenn er weiß, daß diese Linie durch den Abdruck eines Kegelschnitts entstanden ist, kann er doch, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären, beliebig eine andere Ursache annehmen, wie sie ihm gerade am bequemsten scheint. Ebenso kann ich auch zur Erklärung der Gestalten der Natur nach Belieben irgend eine Hypo- 10 these aufstellen, wenn ich nur alle Naturerscheinungen daraus in mathematischer Beweisform abzuleiten vermag. Ja, was noch merkwürdiger ist, ich werde kaum irgend eine Hypothese aufstellen können, aus der nicht dieselben Wirkungen vermittels der oben erklärten Naturgesetze, wenn auch vielleicht umständlicher, abgeleitet werden können. Denn da der Stoff mit Hilfe jener Gesetze alle Formen, deren er fähig ist, nach und nach annimmt, so werde ich, wenn ich diese Formen der Reihe nach betrachte, endlich auch 20 zu der Form, welche die Form dieser Welt ist, gelangen. Deshalb ist kein Irrtum infolge einer falschen Hypothese zu befürchten. [87])

Postulat.

Man verlangt das Zugeständnis, erstens, daß aller Stoff, aus dem die sichtbare Welt besteht, im Anfange von Gott in Teilchen getrennt worden, die einander möglichst gleich waren, ohne kugelartig zu sein, da mehrere solcher Kügelchen verbunden nicht allen Raum ausfüllen; vielmehr sind diese Teile anders 30 gestaltet und von mittlerer Größe gewesen oder haben die Mitte gehalten zwischen allen denen, aus denen jetzt die Himmel und die Gestirne bestehen; und zweitens, daß sie nur so viel Bewegung besessen haben, wie jetzt in der Welt angetroffen wird, und drittens, daß sie gleiche Bewegung gehabt haben, nämlich einmal die einzelnen eine Bewegung um ihren Mittelpunkt und gegenseitig von einander getrennt, sodaß sie einen flüssigen Körper bildeten, wie man den Himmel für einen solchen hält; und sodann eine gemeinsame Be- 40

wegung mehrerer um gewisse andere Punkte, die so von ihnen entfernt und so verteilt waren, wie es jetzt die Mittelpunkte der Fixsterne sind; und ferner eine Bewegung auch um andere, etwas zahlreichere Punkte, die der Zahl der Planeten gleich kommen. Somit bildeten diese Teilchen so viele verschiedene Wirbel, als es jetzt Gestirne in der Welt gibt. Man sehe die Figur zu § 47, T. 3 der Prinzipien.[88]

Diese Hypothese enthält, an und für sich betrachtet, keinen Widerspruch; denn sie spricht dem Stoffe nur die Teilbarkeit und die Bewegung zu. Diese Zustände sind, wie oben bewiesen, an dem Stoffe wirklich vorhanden; und da ich den Stoff als unendlich und als denselben für den Himmel und die Erde nachgewiesen habe, so kann man ohne Bedenken vor irgend einem Widerspruch annehmen, daß diese Zustände für den ganzen Stoff bestanden haben.

Ferner ist diese Hypothese die einfachste, weil sie weder eine Ungleichheit noch eine Unähnlichkeit bei den Teilchen annimmt, in die im Anfange der Stoff geteilt war, und ebensowenig dies für ihre Bewegung geschieht. Deshalb ist diese Hypothese auch die am leichtesten verständliche. Dies erhellt auch daraus, daß diese Hypothese nur das am Stoffe voraussetzt, was jedermann aus dem Begriffe des Stoffes von selbst einleuchtet, nämlich die Teilbarkeit und die örtliche Bewegung.

Daß aber alle Naturerscheinungen daraus abgeleitet werden können, will ich soweit als möglich durch die Tat zu zeigen suchen, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst werde ich die flüssige Natur der Himmel aus ihr ableiten und erklären, wieso diese die Ursache des Lichtes ist. Sodann will ich zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem, was man an den Fixsternen beobachtet. Alsdann werde ich über die Kometen und zuletzt über die Planeten und deren Erscheinungen sprechen.

Definitionen.

I. Unter der *Ekliptik* verstehe ich den Teil des Wirbels, der, während er sich um die Achse dreht, einen größten Kreis beschreibt.

II. Unter den *Polen* verstehe ich die Teile des Wirbels, die von der Ekliptik am weitesten entfernt sind, oder die, welche die kleinsten Kreise beschreiben.

III. Unter dem *Streben zur Bewegung (conatus ad motum)* verstehe ich keine Art des Denkens, sondern nur, daß ein Stoffteil so gelegen und zur Bewegung geneigt *(incitata)* ist, daß er wirklich sich wohin bewegen würde, wenn ihn nicht eine andere Ursache daran verhinderte.

IV. Unter einer *Ecke* verstehe ich jede Hervor- 10 ragung eines Körpers über die Kugelgestalt hinaus.

Grundsätze.

I. Mehrere mit einander verbundene Kügelchen können einen Raum nicht stetig ausfüllen.

II. Ein Stück einer in eckige Teile verteilten Materie braucht mehr Raum, wenn seine Teile sich um ihre eigenen Mittelpunkte drehen, als wenn alle seine Teile ruhen und alle Seiten derselben sich unmittelbar berühren.

III. Je kleiner ein Stück Materie ist, desto leichter 20 wird es von ein und derselben Kraft getrennt.

IV. Materielle Teile, die sich nach ein und derselben Richtung bewegen und hierbei sich von einander nicht entfernen, sind nicht wirklich *(actu)* geteilt.

Lehrsatz I.

Die Teile der Materie, in die sie zuerst geteilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Die ganze Materie war im Beginne in gleiche und ähnliche Teile getrennt (nach dem Postulat), deshalb waren diese Teile (nach Gr. I und Lehr- 30 satz 2, II) nicht rund, mithin (nach Def. IV) eckig. W. z. b. w.

Lehrsatz II.

Diejenige Kraft, welche bewirkte, daß die materiellen Teilchen sich um ihre eigenen Mittelpunkte drehten, bewirkte auch, daß die Ecken der einzelnen Teilchen bei ihrer gegenseitigen Begegnung sich abrieben.

Beweis. Die ganze Materie war im Beginne in gleiche (nach dem Postulat) und eckige (nach Lehrsatz 1, III) Teile gesondert. Hätten sich also, als sie sich um ihre Mittelpunkte zu drehen begannen, ihre Ecken nicht abgerieben, so hätte notwendig (nach Gr. II) der ganze Stoff einen größeren Raum einnehmen müssen als bei seiner Ruhe; dies ist aber widersinnig (nach Lehrs. 4, II); also haben ihre Ecken sich abgerieben, sobald sie sich zu drehen be-
10 gannen. W. z. b. w.

Das Uebrige fehlt.

Anhang,

enthaltend

metaphysische Gedanken.[*])

Sie erörtern in Kürze die schwierigeren Fragen, die in den metaphysischen Schriften, sowohl im allgemeinen wie im speziellen Teile, in Betreff des Seins und seiner Bestimmungen, Gottes und seiner Attribute, sowie des Menschengeistes, sich finden.

Verfaßt

von

Benedict von Spinoza

aus

Amsterdam.

Des

Anhanges metaphysischer Gedanken

Erster Teil,

in dem die wichtigsten Punkte des allgemeinen Teils der Metaphysik in Betreff des Seienden und seiner Bestimmungen *(affectiones)* kurz erläutert werden.

Erstes Kapitel.

Über die wirklichen, die eingebildeten und die Gedankendinge.

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft oder über ihre Gegenstände, sondern ich will hier nur die dunkleren Punkte, die hin und wieder von denen behandelt werden, die über Metaphysik schreiben, kurz erläutern. 10

Die Definition des Dinges.

Ich beginne daher mit dem Dinge (Wesen, *ens*), worunter ich *alles das* verstehe, *von dem, indem man es klar und deutlich vorstellt, man findet, daß es notwendig existiert oder wenigstens existieren kann.*[90])

Die Chimäre, das erdichtete Ding und das Gedankending sind keine seienden Dinge.

Aus dieser Definition oder, wenn man lieber will, aus dieser Beschreibung folgt, daß *die Chimäre, das erdichtete Ding* und *das Gedankending* in keiner Weise zu dem Seienden gerechnet werden können. Denn die Chimäre*) kann ihrer Natur nach 20

---

*) Man halte fest, daß unter der „Chimäre“ hier und im Folgenden das verstanden wird, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch einschließt, wie in Kapitel 3 ausführlicher dargelegt werden wird. (A. v. Sp.)

nicht existieren; dagegen läßt *das erdichtete Ding* keine klare und deutliche Vorstellung zu, weil der Mensch hier aus bloßer Willkür und nicht unwissend wie bei dem Irrtümlichen, sondern absichtlich und wissend das verbindet, was er verbinden will, und trennt, was er trennen will. Das *Gedanken-Ding* ist nur ein Zustand des Denkens, der dem besseren *Behalten*, *Erläutern* und *Vorstellen* der eingesehenen Dinge dient. Unter einem „Zustand des Denkens" *(modus cogitandi)* 10 verstehe ich das, was ich schon in Erläut. zu Lehrs. 4, I erklärt habe, d. h. alle Bewußtseinsarten *(cogitationis affectiones)*, also den Verstand, die Freude, die Einbildung u. s. w.

Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge im Gedächtnis behält.

Daß es aber gewisse Zustände des Denkens gibt, welche dazu dienen, die Dinge fester und leichter *zu behalten* und sie, wenn man will, wieder in das Gedächtnis zurückzurufen oder dem Geiste wieder gegenwärtig zu machen, ist allen 20 bekannt, welche die so bekannte Gedächtnisregel benutzen, wonach zu dem Behalten und Einprägen eines neuen Gegenstandes man einen anderen bekannten zu Hilfe nimmt, der entweder im Namen oder in der Sache mit jenem übereinstimmt. Auf diese Weise haben die Philosophen alle natürlichen Dinge auf gewisse Klassen zurückgeführt, die sie *Gattungen* und *Arten* u. s. w. nennen, und auf die sie zurückgehen, wenn ihnen etwas Neues entgegentritt.

30 *Durch welche Zustände des Denkens man die Dinge erklärt.*

Ebenso haben wir auch Zustände des Denkens zur *Erklärung* der Dinge, indem man sie durch Vergleichung mit anderen bestimmt. Die Zustände des Denkens, durch die man dies bewirkt, heißen die *Zeit*, die *Zahl*, das *Maß*, wozu vielleicht noch einige andere kommen. Davon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die Zahl zur Erklärung der diskreten Menge und das Maß zur Erklärung der stetigen Größe.

40 *Durch welche Zustände des Denkens man sich die Dinge in der Einbildung vorstellt.*

Endlich ist man gewohnt, allem, was man einsieht, entsprechende Bilder in unserer Einbildungskraft zu geben, und daher kommt es, daß man auch das Nicht-Seiende sich positiv, wie etwas

Seiendes, *in der Einbildung vorstellt.* Denn da der Verstand, für sich allein betrachtet, als denkendes Ding zu dem Bejahen keine größere Kraft hat als zu dem Verneinen, und da das bildliche Vorstellen nur in einem Empfinden der Spuren besteht, die in dem Gehirn durch die Bewegung der Lebensgeister, die in den Sinnen von den Gegenständen angeregt werden, sich bilden, so kann eine solche Empfindung nur eine verworrene bejahende Vorstellung sein. Daher kommt es, daß alle Weisen, deren der Verstand 10 sich zum Verneinen bedient, wie z. B. *Blindheit, Äußerstes* oder *Ende, Grenze, Finsternis* u. s. w., als seiende Dinge vorgestellt werden.

Weshalb die Gedanken-Dinge keine Ideen wirklicher Dinge sind und doch dafür gehalten werden.

Daraus ergibt sich klar, daß diese Zustände des Denkens keine Ideen wirklicher Dinge sind und in keiner Weise dazu gerechnet werden dürfen; deshalb gibt es auch bei ihnen kein Vorgestelltes *(ideatum)*, das notwendig existiert oder existieren kann. Die Ursache aber, weshalb diese Zu- 20 stände des Denkens für Ideen von Dingen gehalten werden, ist, daß sie aus Ideen wirklicher Dinge so unmittelbar hervorgehen und entstehen, daß sie der Unaufmerksame leicht mit solchen verwechselt. Deshalb haben sie auch Namen erhalten, als sollten damit Dinge bezeichnet werden, die außerhalb des Verstandes existieren, und man hat deshalb diese Dinge oder vielmehr diese Nicht-Dinge Gedanken-Dinge genannt.

Die Einteilung in wirkliche und Gedanken-Dinge ist schlecht.

Hieraus erhellt, wie verkehrt die 30 Einteilung derselben in wirkliche und Gedanken-Dinge ist; denn man teilt dabei die Dinge in Dinge und Nicht-Dinge ein oder in Dinge und in Zustände des Denkens. Indes wundere ich mich nicht, daß Philosophen, die bloß an die Worte und Sprachformen sich halten, in solche Irrtümer geraten sind, weil sie die Dinge nach ihren Namen und nicht die Namen nach den Dingen beurteilen.

Inwiefern das Gedanken-Ding ein reines Nichts

Ebenso verkehrt sprechen die- 40 jenigen, welche behaupten, das Gedanken-Ding sei kein reines Nichts.

und inwiefern es ein wirkliches Ding genannt werden kann.

Denn wenn sie das, was mit diesem Namen bezeichnet wird, außerhalb des Verstandes suchen, so werden sie finden, daß es ein reines Nichts ist; verstehen sie aber darunter nur Zustände des Denkens, so sind sie wirkliche Dinge. Denn wenn ich frage, was eine *Art* ist, so frage ich damit nur nach der Natur dieses Zustandes des Denkens, der in Wahrheit ein Seiendes ist und sich von anderen 10 Zuständen des Denkens unterscheidet. Indessen können diese Zustände des Denkens nicht als Ideen bezeichnet, noch auch für wahr oder falsch erklärt werden, ebensowenig wie dies bei der Liebe zulässig ist, die nur entweder gut oder schlecht ist. So hat Plato, als er den Menschen für ein zweifüßiges Tier ohne Federn erklärte, sich nicht mehr geirrt als die, welche den Menschen für ein vernünftiges Tier erklärten, da Plato, ebenso wie die anderen, wußte, daß der Mensch ein vernünftiges Tier ist; er brachte nur auf seine 20 Weise den Menschen unter eine gewisse Klasse, um, wenn er über den Menschen nachdenken wollte, durch Zurückgehen auf diese Klasse, welcher er sich leicht erinnern konnte, sogleich auf die Vorstellung des Menschen zu kommen. Vielmehr war Aristoteles in dem größten Irrtume, wenn er glaubte, durch seine Definition das Wesen des Menschen zureichend erklärt zu haben. Ob aber Plato mit seiner Erklärung gut getan hat, das könnte man wohl fragen; doch gehört dies nicht hierher.

30 *Bei der Erforschung der Dinge dürfen die wirklichen Dinge nicht mit den Gedanken-Dingen vermengt werden.*

Aus allem vorstehend Gesagten erhellt, daß zwischen den wirklichen Dingen und den Gedanken-Dingen keine Übereinstimmung besteht. Daraus ist leicht abzunehmen, wie sehr man sich inacht zu nehmen hat, daß man bei der Erforschung der Dinge nicht die wirklichen Dinge mit den Gedanken-Dingen vermengt. Denn das Erforschen der Natur der Dinge ist verschieden von dem Erforschen der Zustände, durch welche die Dinge 40 von uns vorgestellt werden. Vermengt man beides, so kann man weder diese Zustände des Vorstellens, noch die wirkliche Natur erkennen, vielmehr gerät

man, was die Hauptsache ist, dadurch in große Irrtümer, wie es vielen bisher ergangen ist.

Wie sich das Gedanken-Ding von dem erdichteten Dinge unterscheidet.

Viele vermengen auch die Gedanken-Dinge mit den erdichteten Dingen; sie halten letztere ebenfalls für Gedanken-Dinge, weil sie außerhalb des Verstandes keine Existenz haben. Allein wenn man auf die oben gegebenen Definitionen des Gedanken-Dinges und des erdichteten Dinges genau achthat, so wird man einen großen Unterschied zwischen 10 beiden Klassen sowohl bezüglich ihrer Ursache, als ihrer Natur selbst, abgesehen von der Ursache, bemerken. Das erdichtete Ding habe ich nämlich nur für die rein willkürliche Verbindung zweier *Ausdrücke (termini)* erklärt, wozu die Vernunft keine Anleitung gibt; deshalb kann das erdichtete Ding durch Zufall auch einmal wahr sein. Dagegen hängt das Gedanken-Ding nicht von dem bloßen Belieben ab und besteht nicht aus der Verbindung irgend welcher *Ausdrücke*, wie sich aus seiner Definition ergibt. Wenn daher 20 jemand fragt, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches Ding oder ein Gedanken-Ding sei, so braucht man nur das von mir Gesagte zu wiederholen und zu erwidern, nämlich daß die Einteilung der Dinge in wirkliche und Gedanken-Dinge schlecht ist, und deshalb mit schlechtem Grunde gefragt wird, ob das erdichtete Ding entweder ein wirkliches oder ein Gedanken-Ding sei; denn man setzt dabei fälschlich voraus, daß alle Dinge sich in wirkliche und Gedanken-Dinge einteilen lassen. 30

Die Einteilung der Dinge.

Ich kehre indes zu meiner Aufgabe zurück, von der ich schon etwas abgekommen bin. Aus der Definition, oder, wenn man lieber will, aus der Beschreibung, die ich oben von dem Dinge gegeben habe, kann man leicht ersehen, daß die Dinge einzuteilen sind in Dinge, die vermöge ihrer Natur *notwendig* existieren, oder deren Wesenheit das Dasein einschließt, und in Dinge, deren Wesenheit das Dasein nur als *möglich* einschließt. Letztere teilen sich in Substanzen und in 40 Zustände, deren Definitionen T. I § 51, 52 und 56 der Prinzipien der Philosophie gegeben sind, weshalb ich

sie hier nicht zu wiederholen brauche. Ich will über diese Einteilung nur so viel bemerken, daß ich ausdrücklich sage, die Dinge teilen sich in Substanzen und Zustände, nicht aber in Substanzen und Accidenzien; denn das Accidenz ist nur ein Zustand des Denkens, da es nichts als eine Beziehung ausdrückt. Wenn ich z. B. sage, daß ein Dreieck sich bewegt, so ist die Bewegung nicht ein Zustand des Dreiecks, sondern des bewegten Körpers; deshalb heißt die Bewegung rücksichtlich des Dreiecks zufällig *(accidens)*, allein mit Bezug auf den Körper ist sie ein wirkliches Ding oder ein Zustand; denn eine Bewegung kann ohne Körper nicht vorgestellt werden, wohl aber ohne Dreieck.[91])

Ferner will ich, damit man das Bisherige und das Folgende besser verstehe, zu erklären versuchen, was unter *„Sein des Wesens“ (esse essentiae)*, *„Sein des Daseins“ (esse existentiae)*, *„Sein der Idee“ (esse ideae)* und endlich unter *„Sein der Möglichkeit“ (esse potentiae)* zu verstehen ist. Dazu veranlaßt mich auch die Unwissenheit mancher, die zwischen Wesen und Dasein keinen Unterschied anerkennen, oder wenn sie es tun, das *Sein des Wesens* mit dem *Sein der Idee* oder dem *Sein der Möglichkeit* vermengen. Um diesen und der Sache möglichst zu genügen, will ich den Gegenstand im folgenden so bestimmt, als ich vermag, erklären.

Zweites Kapitel.[92])

Was unter dem Sein des Wesens, dem Sein des Daseins, dem Sein der Idee und dem Sein der Möglichkeit zu verstehen ist.

Um klar zu verstehen, was mit diesen vier Ausdrücken gemeint ist, braucht man sich nur das vor Augen zu halten, was ich über die unerschaffene Substanz oder über Gott gesagt habe, nämlich:

Die Geschöpfe sind in eminenter Weise in Gott.

1. daß Gott in eminenter Weise das enthält, was formal in den geschaffenen Dingen angetroffen wird, d. h.

daß Gott solche Attribute hat, in denen alle erschaffenen Dinge in eminenter Weise enthalten sind. Darüber sehe man T. I, Gr. 8, und Zus. 1 zu Lehrs. 12. So stellt man sich z. B. die Ausdehnung deutlich ohne alles Dasein vor, und da sie somit durch sich selbst keine Kraft zum Dasein hat, so ist sie, wie ich gezeigt habe, von Gott erschaffen worden. (Letzter Lehrsatz, T. I.) Da nun in der Ursache mindestens ebensoviel an Vollkommenheit enthalten sein muß, wie in der Wirkung ist, so folgt, daß alle Vollkommenheiten der Ausdehnung in Gott enthalten sind. Indes haben wir später gesehen, daß eine ausgedehnte Sache ihrer Natur nach teilbar ist, d. h. eine Unvollkommenheit enthält, deshalb haben wir Gott diese Unvollkommenheit nicht zuteilen können (Lehrs. 16, I) und waren somit zu dem Anerkenntnis genötigt, daß in Gott ein Attribut enthalten ist, das alle Vollkommenheiten des Stoffes in eminentem Maße enthält (Erl. zu Lehrs. 9, I), und das die Stelle des Stoffes vertreten kann.

2. daß Gott sich selbst und alles andere kennt, d. h. daß er alles gegenständlich in sich hat. (Lehrsatz 9, I.)

3. daß Gott die Ursache aller Dinge ist, und daß er aus unbedingter Willensfreiheit handelt.

Was unter dem Sein des Wesens, des Daseins, der Idee und der Möglichkeit zu verstehen ist.

Hieraus ist klar zu ersehen, was unter diesen vier Bestimmungen zu verstehen ist. Zunächst ist das Sein des Wesens nur der Zustand, vermöge dessen die geschaffenen Dinge in Gottes Attributen befaßt werden; das Sein der Idee heißt, daß alles gegenständlich in der Idee Gottes enthalten ist, und das Sein der Möglichkeit bedeutet nur die Macht Gottes, vermöge deren er alles noch nicht Vorhandene aus seiner unbedingten Willensfreiheit erschaffen konnte; endlich ist das Sein des Daseins das Wesen der Dinge außerhalb Gottes und an sich betrachtet; es wird den Dingen zugeschrieben, nachdem sie von Gott geschaffen sind.

Diese vier Bestimmungen unterscheiden

Hieraus ergibt sich klar, daß diese vier Bestimmungen sich nur in den geschaffenen Dingen, aber keineswegs in

sich nur in den geschaffenen Dingen von einander.

Gott, unterscheiden. Denn von Gott kann man sich nicht vorstellen, daß er der Möglichkeit nach in einem anderen gewesen sei, und sein Dasein und sein Denken ist von seinem Wesen nicht verschieden.

Antwort auf einige Fragen in Betreff des Wesens.

Hiernach kann ich leicht auf Fragen, die hin und wieder über das Wesen aufgeworfen werden, antworten. Es sind die folgenden: *Ob das Wesen sich von* 10 *dem Dasein unterscheidet, und, wenn dies der Fall, ob es etwas von der Idee Verschiedenes ist, und, wenn dies der Fall, ob es alsdann ein Sein außerhalb des Verstandes hat;* welches letztere man allerdings zugestehen muß. Auf die erste Frage antworte ich mit einer Unterscheidung; nämlich bei Gott ist das Wesen vom Dasein nicht verschieden, da sein Wesen ohne Dasein nicht gedacht werden kann; dagegen unterscheidet sich in den übrigen Dingen das Wesen vom Dasein; denn es kann ohne letzteres vorgestellt 20 werden. Auf die zweite Frage antworte ich, daß die Dinge, welche außerhalb des Verstandes klar und deutlich oder wahrhaft vorgestellt werden, etwas von der Idee Verschiedenes sind. Indes fragt man hier von neuem, *ob dieses Sein außerhalb des Verstandes durch sich selbst oder von Gott geschaffen ist.* Hierauf antworte ich, daß das formale Wesen nicht durch sich ist und auch nicht geschaffen ist; denn beides würde das wirkliche Dasein des Dinges voraussetzen; vielmehr hängt es bloß von dem göttlichen Wesen ab, in 30 dem alles enthalten ist; in diesem Sinne stimme ich denen bei, die sagen, das Wesen der Dinge sei ewig. Man könnte ferner fragen, *wie wir vor der Erkenntnis der Natur Gottes das Wesen der Dinge erkennen können,* da sie doch, wie ich eben gesagt, nur von Gottes Natur abhängen. Hierauf antworte ich, daß dies daher kommt, daß die Dinge schon geschaffen sind; wären sie noch nicht geschaffen, so gebe ich vollständig zu, daß ihre Erkenntnis erst nach der zureichenden Erkenntnis Gottes möglich wäre, ebenso 40 wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, aus der noch nicht erkannten Natur der Parabel die Natur ihrer Abscissen und Ordinaten zu erkennen.

Weshalb der Verfasser bei der Definition des Wesens auf die Attribute Gottes zurückgeht.

Ich bemerke ferner, daß allerdings das Wesen der noch nicht existierenden Zustände in ihren Substanzen begriffen ist, und daß *das Sein des Wesens* dieser Zustände in ihren Substanzen enthalten ist; indes habe ich doch auf Gott zurückgehen wollen, um das Wesen der Zustände und der Substanzen überhaupt zu erklären, und weil das Wesen der Zustände erst nach der Erschaffung ihrer Substanzen in diesen enthalten ist, ich aber nach 10 dem ewigen *Sein des Wesens* geforscht habe.

Weshalb der Verfasser die Definition von anderen hier nicht aufführt.

Hiernach halte ich es nicht für der Mühe wert, die Schriftsteller, welche anderer Ansicht sind, zu widerlegen und ihre Definitionen und Beschreibungen des Wesens und des Daseins zu prüfen. Ich würde damit eine klare Sache nur verdunkeln; denn was kann man deutlicher einsehen als das, was Wesen und Dasein ist; kann man doch keine Definition einer Sache geben, ohne zugleich ihr Wesen zu erklären. 20

Wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein leicht zu fassen ist.

Sollte ein Philosoph noch zweifeln, ob bei den geschaffenen Dingen das Wesen vom Dasein verschieden ist, so braucht er sich zur Hebung seines Zweifels nicht viel mit Definitionen von beiden zu bemühen; er braucht nur zu irgend einem Bildhauer oder Holzschneider zu gehen; diese werden ihm zeigen, wie sie eine noch nicht existierende Bildsäule in bestimmter Ordnung sich vorstellen, und nachher werden sie ihm die daseiende vorhalten. 30

Drittes Kapitel.[93])

Über das, was notwendig, unmöglich, möglich und zufällig ist.

Was unter diesen Bestimmungen zu verstehen ist.

Nachdem ich somit die Natur des Dinges als solchen erklärt habe, wende ich mich zu der Erklärung einiger seiner Bestimmungen. Ich verstehe ibrigens unter *Bestimmungen (affectiones)* das, was Descartes anderwärts

in § 52 T. I seiner Prinzipien mit *Attributen* bezeichnet hat. Denn das Ding als solches und für sich allein, als Substanz, affiziert uns nicht; deshalb muß es durch ein Attribut erklärt werden, von dem es selbst indessen nur dem Gesichtspunkt des Denkens nach verschieden ist. Ich kann mich deshalb nicht genug über den übertriebenen Scharfsinn derer wundern, die, nicht ohne großen Nachteil für die Wahrheit, nach einem Mittleren zwischen Ding und Nichts gesucht haben.
10 Indes will ich mich mit der Widerlegung ihrer Irrtümer nicht aufhalten, da sie selbst bei ihren Versuchen, eine Definition solcher Zustände zu geben, in ihre eigenen öden Spitzfindigkeiten sich ganz verlieren.

Definition der Bestimmungen.

Ich biete daher nur meine Ansicht dar und sage, daß unter *‚Bestimmungen des Dinges' gewisse Attribute* zu verstehen sind, *unter denen man das Wesen oder Dasein eines Dinges auffaßt, die aber doch nur dem Gesichtspunkt des Denkens nach von ihm unterschieden werden.* Ich will versuchen, einige
20 davon (denn ich unternehme nicht, sie alle zu erörtern) hier zu erklären und von Benennungen, die keine Zustände des Dinges bezeichnen, zu sondern. Zunächst will ich über das *Notwendige* und *Unmögliche* handeln.

Auf wie viele Weisen ein Gegenstand notwendig und unmöglich genannt werden kann.

Auf zwei Weisen heißt eine Sache notwendig und unmöglich: entweder in Bezug auf ihr Wesen oder in Bezug auf ihre Ursache. In Bezug auf das Wesen wissen wir, daß Gott notwendig existiert; denn
30 sein Wesen kann ohne sein Dasein nicht begriffen werden; dagegen ist eine Chimäre wegen des Widerspruchs in ihrem Wesen nicht fähig zu existieren. In Bezug auf ihre Ursache heißen Dinge, z. B. körperliche, unmöglich oder notwendig; denn achtet man nur auf ihr Wesen, so kann man dieses klar und deutlich ohne ihr Dasein begreifen; deshalb können sie niemals durch die Kraft oder Notwendigkeit ihres Wesens bestehen, sondern nur durch die Kraft ihrer Ursache, d. h. Gottes, als des Schöpfers aller Dinge. Liegt es
40 also in dem göttlichen Beschluß, daß ein Sache existiert, so existiert sie notwendig; wo nicht, so ist es unmöglich, daß sie existiert. Denn es ist selbstverständ-

lich, daß das, was weder eine innere noch eine äußere Ursache für sein Dasein hat, unmöglich existieren kann; nun wird aber die Sache in diesem zweiten Falle so angenommen, daß sie weder kraft ihres Wesens, unter dem ich ihre innere Ursache verstehe, noch vermöge göttlichen Beschlusses, als der einzigen äußeren Ursache aller Dinge, existieren kann, woraus folgt, daß die in diesem zweiten Falle von mir angenommenen Dinge unmöglich existieren können.

Chimären können sehr wohl Wort-Dinge genannt werden.

Deshalb kann man 1. sehr wohl eine Chimäre, da sie weder dem Verstande noch der Einbildungskraft angehört, ein Wort-Ding nennen, da sie nur durch Worte ausgedrückt werden kann. So spricht man z. B. wohl in Worten von einem viereckigen Kreise, aber man kann ihn sich nicht vorstellen, noch weniger ihn erkennen. Deshalb ist die Chimäre nur ein Wort, und so kann die Unmöglichkeit nicht zu den Bestimmungen eines Dinges gerechnet werden, da sie eine reine Verneinung ist.

Die erschaffenen Dinge hängen ihrem Wesen wie ihrem Dasein nach von Gott ab.

2. ist zu bemerken, daß nicht bloß das Dasein der geschaffenen Dinge, sondern, wie ich später im zweiten Teile klar beweisen werde, auch ihr Wesen und ihre Natur bloß von Gottes Beschluß abhängt. Hieraus erhellt, daß die geschaffenen Dinge an sich selbst keine Notwendigkeit haben; denn sie haben von sich selbst weder ihr Wesen noch ihr Dasein.

Die Notwendigkeit, die bei den geschaffenen Dingen von der Ursache kommt, bezieht sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein; aber bei Gott ist dies beides nicht verschieden.

3. bemerke ich, daß die, vermöge der Ursache, in den Dingen enthaltene Notwendigkeit sich entweder auf ihr Wesen oder auf ihr Dasein bezieht, da dies beides in den geschaffenen Dingen verschieden ist; denn jenes hängt von den ewigen Gesetzen der Natur ab, dieses aber von der Reihe und Ordnung der Ursachen. Dagegen ist in Gott Wesen und Dasein nicht verschieden und deshalb auch die Notwendigkeit seines Wesens nicht von der seines Daseins verschieden. Könnten wir daher die ganze Ordnung der Natur erfassen, so würden wir

finden, daß vieles, dessen Natur wir klar und deutlich auffassen, d. h. dessen Wesen notwendig derart ist, in keiner Weise Dasein haben kann; denn wir würden finden, daß das Dasein solcher Dinge in der Natur ebenso unmöglich ist, als wir es für unmöglich halten, daß ein großer Elefant durch ein Nadelöhr gehen kann, obgleich wir die Natur beider deutlich erkennen. Also würde das Dasein solcher Dinge nur eine Chimäre sein, die wir weder uns ausdenken,
10 noch erkennen könnten.

Das Mögliche und Zufällige sind keine Bestimmungen der Dinge.

So viel über Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Ich füge einiges über das *Zufällige* und *Mögliche* hinzu, da manche sie für Bestimmungen der Dinge halten, während sie in Wahrheit nur ein Mangel unseres Verstandes sind. Ich will das klar darlegen, nachdem ich erklärt habe, was unter beidem zu verstehen ist.

Was unter dem Möglichen und unter dem Zufälligen zu verstehen ist.

Ein *Ding* heißt *möglich, wenn man*
20 *zwar seine wirkende Ursache kennt, aber nicht weiß, ob diese Ursache vollständig bestimmt (determinata) ist.* Deshalb kann man auch es selbst nur als möglich, aber nicht als notwendig oder unmöglich ansehen. Sieht man aber *einfach nur auf das Wesen eines Dinges und nicht auf seine Ursache,* so wird man *es zufällig* nennen, d. h. man wird es sozusagen als ein Mittelding zwischen Gott und der Chimäre ansehen, weil man von seiten seines Wesens keine Notwendigkeit des Daseins in ihm antrifft, wie bei dem
30 göttlichen Wesen, noch auch einen Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie bei der Chimäre. Will man das, was ich *möglich* nenne, *zufällig,* und das, was ich *zufällig* nenne, *möglich* nennen, so will ich dem nicht entgegentreten, da ich nicht gern um Worte streite. Es genügt mir, wenn man zugesteht, daß beides nur ein Mangel unserer Einsicht, aber nichts Wirkliches ist.

Das Mögliche und Zufällige ist nur ein Mangel unserer Einsicht.

Wer dies bestreiten will, dem kann sein Irrtum leicht nachgewiesen werden. Gibt er nämlich auf die Natur, und wie
40 sie von Gott abhängt, acht, so wird er nichts *Zufälliges* an den Dingen finden, d. h. nichts, was der Sache nach existieren oder nicht

existieren kann, oder was nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein *wirkliches Zufälliges (contingens reale) ist*. Es ergibt sich dies leicht aus Gr. 10, T. I, wo ich gezeigt, daß ebensoviel Kraft zur Erschaffung eines Dinges wie zu dessen Erhaltung nötig ist. Deshalb vollbringt kein erschaffenes Ding etwas durch eigene Kraft, so wenig, wie ein erschaffenes Ding durch seine eigene Kraft zu existieren begonnen hat. Daraus folgt, daß alles nur durch die Kraft der alles erzeugenden Ursache, d. h. Gottes, geschieht, der durch 10 seine Mitwirkung in den einzelnen Zeitpunkten alles fortgesetzt erzeugt. Wenn also alles nur vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist leicht einzusehen, daß alles, was geschieht, nur kraft des Beschlusses und Willens Gottes geschieht. Da nun in Gott keine Unbeständigkeit und kein Wechsel vorhanden ist, so muß er nach Lehrs. 18 und Zus. zu Lehrs. 20, I alles, was er hervorbringt, von Ewigkeit her beschlossen haben hervorzubringen, und da für kein Ding ein in höherem Grade notwendiger 20 Grund für seine Existenz gilt, als daß Gott seine kommende Existenz beschlossen hat, so folgt, daß in allen erschaffenen Dingen die Notwendigkeit ihres Daseins von Ewigkeit vorhanden gewesen ist. Auch kann man sie nicht zufällig nennen, weil Gott es anders habe beschließen können; denn in der Ewigkeit gibt es kein Wann und kein Vor und Nach, noch irgend eine Bestimmung der Zeit, und daraus folgt, daß Gott vor diesen Beschlüssen nicht existiert hat, sodaß er es anders hätte beschließen können. 30

Die Vereinigung unseres freien Willens mit der Vorherbestimmung Gottes überschreitet den menschlichen Verstand.

Was aber den menschlichen Willen anlangt, den ich frei genannt habe, so wird auch dieser nach Zus. zu Lehrs. 15, T. I durch Gottes Mitwirkung erhalten, und kein Mensch will oder wirkt etwas, von dem nicht Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, daß er es so wolle und tue. Wie dies aber ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit möglich ist, überschreitet unser Fassungsvermögen; doch darf man deshalb das, was 40 man klar einsieht, nicht wegen dessen, was man nicht weiß, verwerfen; denn wenn man auf seine Natur

achthat, so erkennt man klar und deutlich, daß man in seinen Handlungen frei ist, und daß man vieles überlegt, bloß weil man es will, und wenn man auf Gottes Natur achthat, so erkennt man auch, wie ich eben gezeigt, klar und deutlich, daß alles von ihm abhängt, und daß alles nur vorhanden ist, weil es so von Ewigkeit her von Gott beschlossen worden ist. Aber wie der menschliche Wille von Gott in den einzelnen Zeitpunkten so weitererschaffen wird, daß
10 er frei bleibt, das weiß man nicht; denn es gibt vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem man doch weiß, daß Gott es getan hat, wie z. B. jene wirkliche Teilung des Stoffes in unendlich viele Teilchen völlig überzeugend von mir, Lehrs. 11, II, bewiesen worden ist, obgleich man nicht weiß, wie sie möglich ist. Wenn man daher an Stelle der bekannten Sache zwei Begriffe, das *Mögliche* und das *Zufällige*, annimmt, so bezeichnen diese nur einen Mangel unseres Wissens rücksichtlich der Existenz der Sache.

20

Viertes Kapitel.

Über die Ewigkeit, die Dauer und die Zeit.[94])

Indem ich oben die Dinge in solche eingeteilt habe, deren Wesen das Dasein einschließt, und in solche, deren Wesen nur ihr mögliches Dasein einschließt, entsteht daraus der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer. Über die *Ewigkeit* werde ich später ausführlicher sprechen.

Was die Ewigkeit, was die Dauer und die Zeit ist.

Hier sage ich nur, daß sie *das Attribut ist, unter dem ich das unendliche*
30 *Dasein Gottes begreife, dagegen ist die Dauer das Attribut, unter dem ich das Dasein der erschaffenen Dinge, so wie sie in ihrer Wirklichkeit beharren, begreife.* Daraus folgt klar, daß die Dauer von dem ganzen Dasein eines Dinges nur dem Gesichtspunkt des Denkens nach unterschieden wird, da man das, was man der Dauer eines Dinges abzieht, auch seinem Dasein abziehen muß. Um dies zu bestimmen,

vergleicht man es mit der Dauer der Dinge, die eine feste und bestimmte Bewegung haben, und *nennt diese Vergleichung die Zeit.* Daher ist die Zeit keine Bestimmung der Dinge, sondern nur eine Art, sie zu denken, d. h. wie ich gesagt, ein Gedanken-Ding; sie ist eine Art zu denken, die zur Erklärung der Dauer dient. Ich bemerke hier, was später bei der Besprechung der Ewigkeit von Nutzen sein wird, daß die Dauer größer und kleiner und gleichsam aus Teilen bestehend vorgestellt wird, und daß die Dauer nur ein Attribut des Daseins, aber nicht des Wesens ist.

Fünftes Kapitel.

Von dem Gegensatz, der Ordnung u. s. w.[95])

Aus der Vergleichung der Dinge entstehen einige Begriffe, die jedoch außerhalb der Dinge selbst nichts sind als Zustände des Denkens. Dies ergibt sich daraus, daß, wenn man sie als außerhalb des Denkens bestehende Dinge betrachten wollte, man den klaren Begriff, den man von ihnen hat, sofort zu einem verworrenen machen würde.

Was der Gegensatz, die Ordnung, die Übereinstimmung, der Unterschied, das Subjekt, das Prädikat u. s. w. ist.

Dergleichen Begriffe sind: *Gegensatz, Ordnung, Übereinstimmung, Unterschied, Subjekt, Prädikat,* und etwaige ähnliche mehr. Diese Begriffe werden von uns deutlich vorgestellt, solange wir sie nicht als etwas auffassen, was von dem Wesen der entgegengesetzten oder geordneten Dinge u. s. w. verschieden ist, sondern wenn wir sie nur als Zustände des Denkens nehmen, mittels deren wir die Dinge leichter behalten oder vorstellen. Ich halte es deshalb nicht für nötig, hierüber noch weiter zu sprechen, sondern ich gehe zu den sogenannten transscendentalen Ausdrücken über.

Sechstes Kapitel.[96]

Über das Eine, Wahre und Gute.

Diese Ausdrücke werden beinahe von allen Metaphysikern für die allgemeinsten Beschaffenheiten des Seienden gehalten: sie sagen, daß jedes Ding eines, wahr und gut sei, auch wenn niemand es denkt. Indes werden wir sehen, was man darunter zu verstehen hat, wenn ich jeden dieser Ausdrücke für sich untersucht haben werde.

Die Einheit.

Ich beginne mit dem ersten, d. h. mit dem *Einen*. Man sagt, dieser Ausdruck bezeichne etwas Wirkliches außerhalb des Denkens; allein man kann nicht angeben, was er zu dem Dinge hinzufügt. Dies zeigt deutlich, daß man hier ein Gedanken-Ding mit einem wirklichen Dinge vermengt, und dadurch wird das, was man klar einsieht, verworren gemacht. Ich behaupte dagegen, daß *die Einheit* in keiner Weise von dem Dinge selbst verschieden ist, oder daß sie dem Dinge nichts hinzufügt, sondern daß sie nur eine Art des Denkens ist, wodurch man die Dinge von einander sondert, die einander ähnlich sind, oder die mit einander in gewisser Weise übereinstimmen.

Die Vielheit. Inwiefern Gott als einer (unus) und inwiefern er als einzig (unicus) bezeichnet werden kann.

Der Einheit ist *die Vielheit* entgegengesetzt, die ebenfalls den Dingen nichts hinzufügt und nur eine Art des Denkens ist, wie man klar und deutlich erkennt. Auch sehe ich nicht, was über einen so klaren Gegenstand noch zu sagen wäre; nur bemerke ich noch, daß *Gott*, sofern man ihn von anderen Dingen sondert, *einer* genannt werden kann; daß er aber, sofern man erkennt, daß nicht mehrere gleichen Wesens bestehen können, *einzig* genannt werden kann. Wollte man aber die Sache genauer prüfen, so könnte ich vielleicht zeigen, daß Gott nur uneigentlich Einer und Einziger genannt wird; indes ist diese Frage für die, welche nur um die Sache und nicht um Worte sich kümmern, nicht von großer, ja, von gar keiner Erheblichkeit. Ich übergehe dies daher und wende mich

zu dem zweiten Ausdruck, von dem ich mit gleicher Sorgfalt das, was daran falsch ist, angeben will.

Die Bedeutung der Ausdrücke „wahr“ und „falsch“ bei der gemeinen Menge und bei den Philosophen.

Um die beiden Ausdrücke, *das Wahre* und *das Falsche*, richtig zu verstehen, will ich mit der Wortbedeutung beginnen, woraus sich ergeben wird, daß sie nur äußerliche Bezeichnungen der Gegenstände sind und den Dingen nur in rednerischer Weise beigelegt werden. Allein da die Menge zuerst die Worte erfunden hat, die nachher der Philosoph gebraucht, so ist es für den, der nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, von Interesse, zu ermitteln, was das Wort zunächst bei der Menge bezeichnet; besonders wenn andere Gründe fehlen, die zur Ermittelung dieses Sinnes aus der Natur der Sprache entnommen werden könnten. Die erste Bedeutung von *wahr* und *falsch* scheint bei Gelegenheit der Erzählungen entstanden zu sein; diejenige Erzählung wurde wahr genannt, welche eine Tatsache betraf, die sich wirklich ereignet hatte, und diejenige war falsch, die eine Tatsache betraf, die sich nirgends zugetragen hatte. Allein die Philosophen benutzten diese Bedeutung nachher zur Bezeichnung der Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstande und umgekehrt; deshalb heißt diejenige Idee wahr, welche uns die Sache so zeigt, wie sie an sich ist, und falsch die, welche uns die Sache anders darstellt, als sie wirklich ist; denn die Ideen sind eben nur geistige Erzählungen oder Geschichten der Natur. Von hier sind dann die Worte bildlich auf die stummen Gegenstände übertragen worden; so nennt man das Gold wahr (echt) oder falsch, gleich als ob das von uns vorgestellte Geld etwas von sich selbst erzählte, was an sich ist oder was nicht ist.

Das „Wahre“ ist kein transscendentaler Ausdruck.

Deshalb sind die im Irrtum, die den Ausdruck „*wahr*“ für transscendental oder für eine Bestimmung des Gegenstandes ansehen; vielmehr kann er von den Dingen selbst nur uneigentlich, oder, wenn man lieber will, nur rhetorisch gebraucht werden.

Über den Unterschied der

Wenn man ferner fragt, was die Wahrheit abgesehen von der wahren Idee

Wahrheit von der wahren Idee.

sei, so frage man auch, was das Weiße ohne den weißen Körper sei; denn beide verhalten sich hier zu einander in gleicher Art und Weise.

Über die Ursache des Wahren und Falschen habe ich schon oben gehandelt, ich habe deshalb nichts weiter darüber zu bemerken, und selbst das hier Gesagte wäre nicht nötig gewesen, wenn nicht die Schriftsteller in dergleichen Spielereien sich so verwickelt 10 hätten, daß sie sich nicht wieder herauswinden konnten und nutzlos Schwierigkeiten suchten.

Über die Eigenschaften der Wahrheit. Die Gewissheit liegt nicht in den Gegenständen.

Die Eigenschaften der Wahrheit oder der wahren Vorstellung sind, 1. daß sie klar und deutlich ist; 2. daß sie allen Zweifel beseitigt oder, mit einem Worte, daß sie gewiß ist. Wenn man die Gewißheit in den Dingen sucht, täuscht man sich ebenso, als wenn man die Wahrheit in ihnen sucht. Man sagt allerdings: *die Sache ist noch* 20 *ungewiß;* allein man nimmt dann rednerisch das Vorgestellte für die Idee, wie man auch *eine Sache* für *zweifelhaft* erklärt; ausgenommen, daß man hier unter Ungewißheit auch die Zufälligkeit versteht oder eine Sache, die in uns den Zweifel oder die Ungewißheit erweckt. Ich brauche mich nicht länger hierbei aufzuhalten, sondern gehe zu dem dritten Ausdruck über, wo ich auch erklären will, was unter seinem Gegenteil zu verstehen ist.

‚Gut' und ‚böse' sind relative Begriffe.

Ein Ding für sich betrachtet, heißt 30 weder *gut* noch *böse,* sondern nur in Rücksicht auf ein anderes, dem es hilft, das, was es liebt, zu erlangen oder umgekehrt; deshalb kann ein und dieselbe Sache je nach verschiedenen Rücksichten gut und böse genannt werden. Wenn z. B. der dem Absalon von Ahitophel gegebene Rat in der Bibel gut genannt wird, so war er doch für David der schlechteste, da er seinen Untergang beabsichtigte. Auch gibt es viele Güter, die nicht für jedermann Güter sind; so ist 40 das Heil für die Menschen gut, aber für die unvernünftigen Tiere und Pflanzen weder gut noch schlecht, da es sich auf diese gar nicht bezieht. Gott heißt der

höchste Gute, weil er allen hilft, indem er durch seine Mitwirkung einem jeden sein Dasein erhält, was jedem das Liebste ist. Dagegen gibt es kein unbedingtes Böse, wie selbstverständlich ist.

Weshalb einige ein metaphysisches Gute verlangt haben.

Verlangt man aber nach einem metaphysischen Guten, das frei von jeder Beziehung ist, so steckt man in einer falschen Voraussetzung, indem man den Unterschied im Denken mit dem wirklichen und zuständlichen Unterschiede verwechselt. Man unterscheidet zwischen der Sache selbst und dem in jeder Sache enthaltenen Bestreben, ihr Dasein zu erhalten, obgleich man nicht weiß, was man unter „Bestreben“ versteht. Beide Begriffe sind zwar im Denken oder vielmehr den Worten nach verschieden, was hauptsächlich irre geführt hat, aber keineswegs in der Sache.

Wie sich die Dinge und das Bestreben derselben, sich in ihrem Zustande zu erhalten, von einander unterscheiden.

Um dies klar zu machen, will ich das Beispiel einer höchst einfachen Sache hier vorführen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande zu beharren; aber diese Kraft ist in Wahrheit nur die Bewegung selbst, d. h. die Bewegung ist von Natur so beschaffen. Wenn ich nämlich sage, daß in diesem Körper A nur eine gewisse Menge von Bewegung enthalten ist, so folgt klar, daß, so lange ich auf diesen Körper achtgebe, ich immer sagen muß, daß er sich bewegt. Denn wenn ich sage, er verliere seine Kraft, sich zu bewegen, aus sich selbst, so erteile ich ihm notwendig etwas Weiteres zu dem in der Voraussetzung Angenommenen, und dadurch verliert er seine Natur. Sollte dieser Grund noch nicht klar genug sein, so setze man, daß sein Bestreben, sich zu bewegen, etwas Besonderes neben den Gesetzen und der Natur der Bewegung sei. Wenn man nun dieses Streben für ein metaphysisches Gutes hält, so wird auch entsprechend dieses Bestreben ein Bestreben haben, in seinem Sein zu beharren, und dieses Bestreben wird wieder ein anderes haben, und so fort ohne Ende, was zu dem Widersinnigsten führt, was man sich nur denken kann. Der Grund, weshalb man

dies Bestreben des Dinges von ihm selbst unterschieden hat, ist, daß man in sich selbst das Verlangen findet, sich zu erhalten, und ein solches Verlangen in jeder Sache voraussetzt.

Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann.

Nun stellt man die Frage, ob Gott vor Erschaffung der Dinge gut genannt werden kann. Aus meiner Definition scheint zu folgen, daß Gott ein solches Attribut nicht gehabt hat, da ich ge- 10 sagt habe, daß ein Ding, an sich betrachtet, weder gut noch schlecht genannt werden kann. Dies scheint vielen widersinnig, obgleich ich nicht weiß, warum. Denn man gibt Gott viele Attribute solcher Art, die ihm vor Erschaffung der Welt nur der Möglichkeit nach zukamen; so z. B. nennt man Gott den Schöpfer, den Richter, mitleidig u. s. w. Deshalb brauchen derartige Einwendungen uns keine Sorge zu machen.

In welchem Sinne das Vollkommene relativ und in welchem es absolut ausgesagt wird.

Ebenso wie das Gute und Schlechte 20 nur beziehungsweise ausgesagt wird, steht es auch mit der Vollkommenheit, außer wenn sie für das Wesen der Sache selbst genommen wird, in welchem Sinne ich oben gesagt habe, daß Gott eine unendliche Wesenheit oder daß er unendlich ist.

Mehr will ich hier nicht hinzufügen, da ich das, was sonst noch zu dem allgemeinen Teil der Metaphysik gehört, für hinlänglich bekannt halte und es deshalb nicht der Mühe verlohnt, dies noch weiter zu 30 erörtern.

Des

Anhanges metaphysischer Gedanken

Zweiter Teil,

in dem hauptsächlich das kurz erläutert wird, was in dem besonderen Teile der Metaphysik über Gott, seine Attribute und den menschlichen Geist gewöhnlich gelehrt wird.[97])

Erstes Kapitel.

Über die Ewigkeit Gottes.

Einteilung der Substanzen. Ich habe schon oben gezeigt, daß es in der Natur der Dinge nur Substanzen und Zustände derselben gibt; man darf deshalb hier nicht erwarten, daß ich etwas über die substantiellen Formen und die wirklichen Accidenzien sagen werde; denn dies und anderes dieser Art sind törichte Vorstellungen. Ferner habe ich die Substanzen in zwei Hauptgattungen eingeteilt, nämlich in die Ausdehnung *(extensio)* und in das Denken *(cogitatio)*, und das letztere in das erschaffene Denken oder in den menschlichen Geist und in das unerschaffene Denken oder Gott. Das Dasein dieses habe ich mehr als zur Genüge dargelegt; teils a posteriori, d. h. aus der Idee, die wir von ihm haben, teils a priori, d. h. von seinem Wesen her, als der Ursache vom Dasein Gottes. Indes habe ich manche seiner Attribute kürzer behandelt, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert, und deshalb will ich dies hier

nachholen und ausführlicher erklären und dabei einige andere Fragen zur Lösung bringen.

Gott kommt keine Dauer zu.

Das vornehmste Attribut, das vor allem zu betrachten ist, ist *die Ewigkeit* Gottes, womit wir dessen Dauer ausdrücken; oder wir nennen vielmehr Gott ewig, um ihm keine Dauer zuzuteilen. Denn die Dauer ist, wie ich im ersten Teil bemerkt habe, ein dem Dasein, aber nicht dem Wesen der Dinge zukommender Zu-
10 stand; man kann deshalb Gott, dessen Dasein von seinem Wesen kommt, keine Dauer zusprechen. Wer dies tut, trennt sein Dasein von seinem Wesen. Dennoch stellt man die Frage, ob Gott jetzt nicht eine größere Zeit lang existiert als damals, wo er Adam erschaffen hat; man hält dies für genügend klar und meint deshalb, es dürfe Gott auf keine Weise die Dauer abgesprochen werden. Allein das ist eine unbegründete Voraussetzung, indem man dabei annimmt, daß Gottes Wesen von seinem
20 Dasein verschieden ist. Denn man fragt, ob Gott, der bis zu Adam existiert hat, nicht von da ab bis zu unserer Zeit noch länger existiert hat. Somit gibt man Gott mit den einzelnen Tagen eine längere Dauer und nimmt an, er werde gleichsam von sich selbst fortwährend geschaffen. Sonderte man aber das Dasein Gottes nicht von seinem Wesen, so würde man Gott keine Dauer beilegen, da dem Wesen der Dinge in keiner Weise Dauer zukommen kann; denn niemand wird je behaupten, daß
30 das Wesen des Kreises oder Dreiecks, insofern es eine ewige Wahrheit ist, jetzt länger als zu Adams Zeit existiert hat. Ferner ist die Dauer länger oder kürzer, oder man stellt sie sich gleichsam aus Teilen bestehend vor; hieraus folgt klar, daß man sie Gott nicht beilegen kann; denn sein Wesen ist ewig, d. h. es gibt darin kein Früher oder Später, und deshalb kann man ihm niemals eine Dauer beilegen, ohne gleichzeitig den wahren Begriff, den man von Gott hat, zu zerstören, d. h. ohne das seiner
40 Natur nach Unendliche und nur als unendlich Vorstellbare in Teile zu sondern, d. h. ihm eine Dauer beizulegen.

Die Gründe, aus denen man Gott Dauer zugeschrieben hat.

Der Grund zu diesem Irrtume der Schriftsteller ist: 1. daß sie, ohne auf Gott zu achten, die Ewigkeit zu erklären versucht haben; als wenn die Ewigkeit ohne die Betrachtung des göttlichen Wesens erkannt werden könnte, oder als wenn sie etwas Besonderes neben dem göttlichen Wesen wäre. Und das ist wieder daher gekommen, daß man aus Mangel an Worten sich daran gewöhnt hat, die Ewigkeit auch solchen Dingen, deren Wesen von ihrem 10 Dasein verschieden ist, zuzusprechen (so wenn man sagt, es sei kein Widerspruch, daß die Welt von Ewigkeit existiert hat) und folglich auch dem Wesen solcher Dinge, wenngleich man sie noch nicht als seiend vorstellt; denn man nennt sie auch dann ewig. 2. weil man die Dauer nur insofern den Dingen zuspricht, als man annimmt, daß sie einem beständigen Wechsel unterliegen, und nicht insofern, wie es von mir geschieht, ihr Wesen von ihrem Dasein unterschieden wird. 3. weil man Gottes Wesen ebenso wie 20 das der erschaffenen Dinge von seinem Dasein getrennt hat. Diese Irrtümer waren der Anlaß zu jenem. Denn der erste Irrtum, der die weiteren veranlaßte, war, daß man nicht erkannte, was die Ewigkeit ist, sondern diese selbst als eine Art von Dauer betrachtete. Der zweite Irrtum war, daß man nur schwer einen Unterschied zwischen der Dauer der erschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes auffinden konnte. Der letzte Irrtum endlich war, daß man, obgleich die Dauer nur ein Zustand des Daseins ist, Gottes 30 Dasein von seinem Wesen trennte und Gott, wie gesagt, eine Dauer zuteilte.

Der Begriff der Ewigkeit.

Um indes besser einzusehen, was *die Ewigkeit* ist, und wie sie ohne das göttliche Wesen nicht begriffen werden kann, muß man bedenken, wie ich schon oben gesagt, daß die erschaffenen Dinge, d. h. alles außer Gott, immer nur durch die bloße Kraft oder durch das Wesen Gottes bestehen und nicht aus eigener Kraft. Daraus folgt, daß das gegenwärtige Sein dieser 40 Dinge nicht die Ursache ihres künftigen Seins ist, sondern daß die Ursache nur in der Unveränderlich-

keit Gottes liegt. Deshalb müssen wir sagen, daß Gott, nachdem er zuerst ein Ding erschaffen hat, es auch nachher stetig erhalten wird, oder daß er diese Tat des Erschaffens ohne Unterlaß fortsetzen wird. Daraus folgere ich, 1. daß man von dem geschaffenen Dinge sagen kann, es erfreue sich *(frui)* des Daseins; weil nämlich sein Dasein nicht aus seinem Wesen stammt. Dagegen kann man von Gott nicht sagen, er erfreue sich des Daseins, denn das Da-
10 sein Gottes ist Gott selbst, ebenso wie sein Wesen; demnach erfreuen sich zwar die geschaffenen Dinge, aber niemals Gott des Daseins. 2. daß alle erschaffenen Dinge, während sie an der gegenwärtigen Dauer und dem Dasein teilnehmen, diese Dauer für die kommende Zeit entbehren, weil diese ihnen ununterbrochen zugeteilt werden muß. Von ihrem Wesen aber kann man nicht das Gleiche sagen. Dagegen kann man Gott, weil sein Dasein von seinem Wesen kommt, kein zukünftiges Dasein zuteilen; denn dieses
20 Dasein, das er dann haben würde, ist ihm auch wirklich zuzuerteilen, oder, um mich richtiger auszudrücken, das wirkliche unendliche Dasein gebührt Gott in gleicher Weise, wie ihm wirklich ein unendlicher Verstand zukommt. Dieses unendliche Dasein nenne ich *Ewigkeit;* diese kann nur Gott zugeteilt werden, aber keinem erschaffenen Dinge, selbst dann nicht, wenn dessen Dauer nach beiden Seiten kein Ende hat. — So viel über die Ewigkeit. Von der Notwendigkeit Gottes sage ich nichts, weil, nachdem ich
30 dessen Dasein aus seinem Wesen bewiesen habe, dies nicht nötig ist. Ich gehe deshalb zur Einheit über.

Zweites Kapitel.[98]

Über die Einheit Gottes.

Ich habe mich oft über die hohlen Gründe gewundert, durch welche die Schriftsteller die Einheit Gottes zu begründen suchen; z. B: *„Wenn Einer die Welt erschaffen konnte, so waren die Übrigen nicht nötig“;*

oder „*Wenn alles nach demselben Ziele strebt, so ist es von einem Begründer ausgegangen*"; und dergleichen, das man aus äußerlichen Beziehungen oder Worten abgeleitet hat. Ich will deshalb dies alles beiseite lassen und meinen Beweis hier so klar und kurz als möglich in folgender Weise aufstellen:

Gott ist einzig.

Zu den Attributen Gottes habe ich die höchste Einsicht gerechnet und hinzugefügt, daß Gott all seine Vollkommenheit von sich und nicht von etwas anderem hat. Soll es nun 10 mehrere Götter oder höchst vollkommene Wesen geben, so müssen sie alle höchst einsichtig sein, und dazu genügt nicht, daß jedes nur sich selbst erkennt, vielmehr muß es alles erkennen, also sowohl sich als auch die übrigen Götter; daraus würde aber folgen, daß die Vollkommenheit eines jeden teils von ihm selbst, teils von einem anderen abhinge. Es könnte also dann nicht jedes ein höchst vollkommenes Wesen sein, d. h., wie ich eben bemerkt, ein Wesen, das all seine Vollkommenheit von sich und nicht 20 von einem anderen hat; während ich doch eben bewiesen habe, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, und daß er existiert. Daraus kann man also schließen, daß nur ein Gott existiert; denn wären deren mehrere, so müßte das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit an sich haben, was widersinnig ist. So viel über die Einheit Gottes.

Drittes Kapitel.[99])

Über die Unermeßlichkeit Gottes.

Inwiefern Gott als unendlich, inwiefern er als unermeßlich bezeichnet wird.

Ich habe oben gezeigt, daß ein 30 endliches und unvollkommenes Ding, d. h. ein solches, das an dem Nichts teilhat, nicht vorgestellt werden kann, wenn man nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Wesen achtet, d. h. auf Gott. Deshalb kann nur Gott allein unendlich genannt werden, insofern man nämlich findet, daß er in Wahr-

heit in unendlicher Vollkommenheit existiert. Indes kann Gott unermeßlich oder unbegrenzbar auch insofern genannt werden, als man bedenkt, daß es kein Wesen gibt, durch das die Vollkommenheit Gottes beschränkt werden könnte. Hieraus folgt, daß *die Unendlichkeit (infinitas)* Gottes, trotz des negativen Ausdrucks, etwas höchst Positives ist. Denn man nennt ihn nur insofern unendlich, als man auf sein Wesen oder auf seine höchste Vollkommenheit achtet. Da-
10 gegen wird *die Unermeßlichkeit (immensitas)* Gott nur beziehungsweise zuerkannt, denn sie gehört zu Gott nicht, insofern er an sich als das vollkommenste Wesen betrachtet wird, sondern sofern er als erste Ursache gilt, die, wenn sie auch nur in Bezug auf die untergeordneten Dinge die vollkommenste wäre, dennoch unermeßlich sein würde, da es kein Ding gäbe, folglich auch keines als vollkommener wie jene Ursache vorgestellt werden könnte, durch das sie begrenzt oder gemessen werden könnte. (Man sehe
20 das Nähere hierüber Gr. 9, T. I.)

Was man insgemein unter Gottes Unermeßlichkeit versteht.

Indes scheinen die Schriftsteller, wenn sie von der *Unermeßlichkeit* Gottes sprechen, mitunter Gott eine Größe *(quantitas)* beizulegen; denn sie wollen aus diesem Attribut folgern, daß Gott überall gegenwärtig sein müsse, wie wenn sie sagen wollten, wenn Gott in einem Orte nicht wäre, so würde seine Größe beschränkt sein. Dies erhellt noch mehr aus einem anderen, von ihnen beigebrachten Grunde, durch
30 den sie zeigen, daß Gott unendlich oder unermeßlich ist (denn dieses beides verwechseln sie mit einander), sodaß er also auch überall ist. Wenn Gott, sagen sie, reine Tätigkeit ist, wie es der Fall ist, so ist er notwendig überall und unendlich; denn wäre er nicht überall, so könnte er nicht überall, wo er will, sein, oder er müßte notwendig (NB.) sich bewegen — hieraus ergibt sich klar, daß sie Gott *die Unermeßlichkeit* beilegen, insofern sie ihn als *eine Größe (quantum)* ansehen; denn sie entnehmen aus den Eigenschaften
40 der Ausdehnung diese ihre Gründe für die Bestätigung der *Unermeßlichkeit* Gottes, was durchaus widersinnig ist.

Der Beweis, daß Gott überall ist.

Fragt man mich, woher ich beweisen will, *daß Gott überall sei*, so antworte ich, daß ich dies schon genügend und hinreichend dargetan habe, als ich gezeigt, daß kein Ding auch nur einen Augenblick existieren kann, ohne nicht in den einzelnen Augenblicken von Gott weitererschaffen zu werden.

Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.

Um indes die *Allgegenwart* Gottes oder *seine Gegenwart in den einzelnen Dingen* richtig zu erkennen, müßte die innerste Natur des göttlichen Willens durchschaut werden, mittels deren er die Dinge erschaffen hat und stetig forterschafft. Dies übersteigt aber die menschliche Fassungskraft, und deshalb kann nicht erklärt werden, wieso Gott überall ist.

Mit Unrecht wird bisweilen eine dreifache Unermeßlichkeit Gottes angenommen.

Manche nehmen *eine dreifache Unermeßlichkeit* Gottes an, die des Wesens, der Macht und schließlich der Gegenwart; allein sie treiben ein leeres Spiel, da sie offenbar zwischen dem Wesen und der Macht Gottes einen Unterschied annehmen.

Gottes Macht ist von seinem Wesen nicht verschieden.

Dasselbe haben andere offener ausgesprochen, indem sie sagen, Gott sei überall, vermöge seiner Macht, nicht vermöge seines Wesens; als wenn die Macht Gottes von all seinen Attributen oder von seinem unendlichen Wesen verschieden wäre, da sie doch nur ein und dasselbe ist. Wäre dies nicht so, so wäre die Macht entweder etwas Erschaffenes, oder ein dem göttlichen Wesen nebenbei Zukommendes, ohne welches das Wesen begriffen werden könnte; was beides widersinnig ist. Denn wäre sie etwas Erschaffenes, so müßte die Macht Gottes von etwas anderem erhalten werden, und dies würde zu einer Reihe ohne Ende führen; wäre sie nur ein Nebenbei-Seiendes, so wäre Gott, gegen das oben Erwiesene, kein im höchsten Grade einfaches Wesen.

Dies gilt auch von seiner Allgegenwart.

Endlich wollen sie auch mit der *Unermeßlichkeit* der Gegenwart etwas anderes als das Wesen Gottes bezeichnen, durch das die Dinge geschaffen sind und

stetig erhalten werden. Dies ist indes ein großer Widersinn, in den sie dadurch geraten sind, daß sie den Verstand Gottes mit dem menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht von Königen verglichen.

Viertes Kapitel.[100])

Über die Unveränderlichkeit Gottes.

Die Begriffe der Veränderung und der Umwandlung (transformatio).

Unter *Veränderung* verstehe ich hier jeden Wechsel, der in einem Dinge vor-
10 kommen kann, während seine Substanz unvermindert bleibt. Gewöhnlich ist die Bedeutung weiter und umfaßt auch das Verderben eines Dinges, das nicht vollständig ist, sondern zugleich eine dem Verderben nachfolgende Erzeugung enthält; z. B. wenn man sagt, daß der Torf sich in Asche verändert und die Menschen in wilde Tiere. Die Philosophen benutzen indessen zur Bezeichnung dieses Vorganges das Wort: *Umwandlung;* hier spreche ich jedoch nur von der Ver-
20 änderung, bei der keine Umwandlung des Dinges statthat, wie man z. B. sagt: Peter hat die Farbe oder seine Gemütsart verändert.

In Gott finden solche Umwandlungen nicht statt.

Es fragt sich nun, ob in Gott solche Veränderungen statthaben. Über *die Umwandlung* brauche ich nämlich nichts zu sagen, nachdem ich gezeigt, daß Gott notwendig existiert, d. h. daß Gott nicht aufhören kann, zu sein, oder sich nicht in einen anderen Gott umwandeln kann, da er dann sowohl
30 aufhören würde zu existieren, als auch es dann mehrere Götter zugleich geben würde, was beides, wie gezeigt, widersinnig ist.

Über die Ursachen der Veränderungen.

Um das, was hier noch zu sagen ist, bestimmter einzusehen, erwäge man, daß jede Veränderung entweder von äußeren Ursachen ausgeht, ohne Rücksicht darauf, ob das betroffene Ding will oder nicht,

oder von einer inneren Ursache und von einer Wahl des Dinges. So kommt das Schwarzwerden, das Erkranken, das Wachsen des Menschen u. s. w. von äußeren Ursachen, dort gegen den Willen, hier nach dem Wunsche des Menschen; dagegen kommt der Wille, zu gehen, sich zornig zu zeigen u. s. w., von inneren Ursachen.

Gott erfährt keine äußere Veränderung.

Die erste Art von *Veränderungen,* die von äußeren Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht statt; denn er ist die 10 alleinige Ursache aller Dinge und leidet von nichts. Dazu kommt, daß kein erschaffenes Ding in sich selbst die Kraft zu existieren hat, also noch viel weniger die Kraft, etwas außerhalb seiner selbst oder gegen seine Ursache zu bewirken. Allerdings findet man in der Bibel oft erwähnt, daß Gott über die Sünden der Menschen erzürnt und betrübt gewesen, und dergleichen; allein hier wird die Wirkung für die Ursache genommen, so wie man auch sagt, die Sonne sei im Sommer stärker und höher als im Winter, 20 obgleich sie weder ihren Ort verändert, noch ihre Kräfte wieder erlangt hat. Daß dergleichen auch in der heiligen Schrift oft gelehrt wird, ergibt sich aus Jesaias, der in v. 2, Kap. 59 dem Volke vorhält: *„Eure Schlechtigkeit trennt euch von eurem Gotte."*

Ebensowenig eine innere (a se ipso).

Ich gehe also weiter und untersuche, ob in Gott durch Gott selbst irgend eine Veränderung statthat. Dies kann ich nun nicht zugestehen, sondern bestreite es durchaus; denn jede von dem Willen abhängende Ver- 30 änderung geschieht, damit das Wesen seinen Zustand bessert, was bei einem höchst vollkommenen Wesen nicht möglich ist. Ferner geschieht eine solche Veränderung nur, wenn ein Übel vermieden oder ein fehlendes Gut erlangt werden soll, was beides bei Gott nicht stattfinden kann. Hieraus folgere ich, daß Gott ein unveränderliches Wesen ist.

Ich bemerke, daß ich die gewöhnlichen Einteilungen der Veränderung hier absichtlich nicht erwähnt habe, obgleich ich sie in gewisser Hinsicht 40 mit einbegriffen habe, da es nicht nötig war, sie einzeln zurückzuweisen, weil ich Lehrs. 16, I be-

wiesen habe, daß Gott unkörperlich ist; während jene gewöhnlichen Einteilungen der Veränderung nur die Veränderungen des Stoffes betreffen.

Fünftes Kapitel.

Über die Einfachheit Gottes.

Es gibt einen dreifachen Unterschied unter den Dingen, nämlich der Wirklichkeit, dem Zustande und dem bloßen Denken nach.

Ich gehe zur Einfachheit Gottes über. Um dieses Attribut Gottes recht zu verstehen, hat man sich an das zu erinnern, was Descartes § 48, 49, T. I seiner Prinzipien der Philosophie sagt, nämlich daß es in der Welt nur Substanzen und deren Zustände gibt; er leitet daraus in § 60, 61 und 62 einen dreifachen Unterschied ab, nämlich einen *wirklichen*, einen *den Zustand betreffenden* und einen *im Denken*. *Wirklich* heißt der Unterschied, durch den zwei Substanzen unterschieden sind, mögen sie nun verschiedene oder dieselben Attribute haben; z. B. das Denken und die Ausdehnung, oder die Teile des Stoffes. Dies ergibt sich auch daraus, daß jedes ohne des anderen Hilfe vorgestellt werden und also existieren kann. *Der auf den Zustand bezügliche Unterschied* ist ein zwiefacher: einmal der zwischen der Substanz selbst und ihrem Zustande und dann der zwischen zwei Zuständen derselben Substanz. Letzteren Unterschied erkennt man daraus, daß zwar jeder Zustand ohne den anderen vorgestellt werden kann, aber keiner ohne die Hilfe der Substanz, deren Zustände sie sind. Jenen Unterschied erkennt man dagegen daraus, daß zwar die Substanz ohne ihren Zustand vorgestellt werden kann, aber nicht der Zustand ohne die Substanz. *Der Unterschied im Denken* ist der, welcher zwischen der Substanz und ihrem Attribute entsteht, z. B. wenn die Dauer von der Ausdehnung unterschieden wird. Man erkennt ihn auch daraus, daß eine solche Substanz nicht ohne dieses Attribut erkannt werden kann.

Woraus alle Verbindung entsteht und wievielfach sie ist.

Aus diesen drei Unterschieden entsteht alle Verbindung *(compositio)*. Die erste Verbindung ist die, welche sich aus zwei oder mehreren Substanzen mit demselben Attribut bildet, z. B. jede Verbindung von zwei oder mehr Körpern; oder aus Substanzen mit verschiedenen Attributen, wie bei den Menschen. Die zweite Verbindung erfolgt durch die Vereinigung verschiedener Zustände. Die dritte wird nicht, sondern man stellt sich deren Werden nur vor, um die Sache 10 besser einzusehen. Was nicht nach einer der beiden ersten Arten zusammengesetzt ist, ist einfach zu nennen.

Gott ist das allereinfachste Wesen.

Ich habe also zu zeigen, daß Gott kein Zusammengesetztes ist, woraus man dann den Schluß ziehen kann, daß er das einfachste Wesen ist. Dies wird leicht geschehen können, denn es ist an sich klar, daß die Teile einer Zusammensetzung ihrer Natur nach mindestens früher sind als die zusammen- 20 gesetzte Sache; mithin müßten die Substanzen, aus deren Verbindung und Vereinigung Gott entsteht, von Natur vor Gott selbst sein, und jede könnte für sich vorgestellt werden, ohne daß man sie Gott zuzuteilen brauchte. Da nun jene Substanzen notwendig unter sich verschieden sind, so muß auch jede für sich ohne Hilfe der anderen existieren können. Somit könnte es, wie ich eben gesagt, so viel Götter geben als Substanzen, aus denen Gott zusammengesetzt vorgestellt wird. Denn da jede durch sich existieren 30 könnte, so müßte sie auch durch sich existieren, und sie würde deshalb auch die Kraft haben, sich alle jene Vollkommenheiten zu geben, welche, wie gezeigt, Gott einwohnen, u. s. w.; wie ich schon bei Gelegenheit des Beweises von dem Dasein Gottes in Lehrs. 7, Teil I ausführlich dargelegt habe. Da man nun nichts Widersinnigeres aufstellen kann, so folgt, daß Gott nicht aus einer Verbindung und Vereinigung von Substanzen zusammengesetzt sein kann. Ebenso kann es in Gott keine Zusammensetzung ver- 40 schiedener Zustände geben, wie sich daraus zur Genüge ergibt, daß es in Gott überhaupt keine Zu-

stände gibt; denn diese entstehen aus einer Veränderung der Substanz. Man sehe § 56, Teil I der Prinzipien. Will endlich jemand noch eine andere Verbindung zwischen dem Wesen und dem Dasein der Dinge sich ausdenken, so trete ich dem nicht entgegen; allein er möge bedenken, daß ich schon zur Genüge bewiesen habe, daß in Gott beides nicht verschieden ist.

Gottes Attribute sind nur dem Gesichtspunkt des Denkens nach verschieden.

Hieraus kann ich nun klar folgern, 10 daß alle Unterschiede, die man zwischen den Attributen Gottes macht, nur Unterschiede im Denken sind, denen kein wirklicher Unterschied entspricht; ich meine solche Unterschiede im Denken, wie ich sie eben erörtert habe; nämlich die daraus erkannt werden, daß eine solche Substanz nicht ohne ein solches Attribut bestehen kann. Somit schließe ich, daß Gott das einfachste Wesen ist. Im übrigen kann ich mich um den Mischmasch der Unterschiede, 20 welche von den Peripatetikern aufgestellt werden, nicht kümmern und wende mich zu dem Leben Gottes.[101])

Sechstes Kapitel.

Von dem Leben Gottes.

Was insgemein von den Philosophen unter „Leben" verstanden wird.

Um dieses Attribut, nämlich *das Leben* Gottes recht zu verstehen, muß ich im allgemeinen erklären, was in jedem Dinge überhaupt mit dessen Leben bezeichnet wird. Ich will 1. die Ansicht der Peripatetiker prüfen, welche 30 unter Leben *das Einwohnen der ernährenden Seele mit der Wärme* verstehen. Man sehe Aristoteles, Buch I, Kap. 8: „Über das Atemholen". Da diese Leute drei Seelen annehmen, die ernährende, die wahrnehmende und die denkende, welche sie so den Pflanzen, den Tieren und den Menschen zusprechen, so sind, nach ihrer eigenen Angabe, die übrigen Dinge ohne Leben. Indes wagten sie nicht zu sagen, daß die Seelen und Gott des Lebens entbehren; wahrscheinlich

fürchteten sie, damit in das Gegenteil zu geraten, nämlich daß diese, wenn sie kein Leben hätten, dem Tode verfallen seien. Deshalb gibt Aristoteles in seiner Metaphysik Buch 11, Kap. 7 noch eine andere Definition vom Leben, wie es nur der Seele eigentümlich ist; danach ist *das Leben die Tätigkeit des Verstandes (intellectus operatio vita est),* und in diesem Sinne spricht er Gott das Leben zu, da Gott einsieht und reine Tätigkeit ist. Ich will mich mit Widerlegung dieser Behauptungen nicht aufhalten; denn 10 in Bezug auf jene drei den Pflanzen, Tieren und Menschen zugeschriebenen Seelen habe ich schon genügend dargetan, daß dies nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind; denn ich habe gezeigt, daß es in dem Stoffe nichts als mechanische Gewebe und Tätigkeiten gibt. Was aber das Leben Gottes anlangt, so sehe ich nicht ein, weshalb die Verstandestätigkeit bei ihm mehr als die des Willens und ähnlicher Kräfte Tätigkeit sein soll. Da ich indes hierauf keine Antwort erwarte, so wende ich 20 mich, wie versprochen, zur Erklärung dessen, was Leben ist.

Welchen Dingen man Leben zuschreiben kann.

Allerdings wird dieses Wort mittels bildlicher Übertragung oft zur Bezeichnung des Verhaltens eines Menschen benutzt; indes will ich nur das kurz erklären, was man in der Philosophie darunter versteht. Wenn das Leben auch den körperlichen Dingen zugesprochen wird, so ist nichts ohne Leben; wird es aber nur bei denen angenommen, mit deren Körper 30 eine Seele verbunden ist, so kann das Leben nur den Menschen und vielleicht auch den Tieren zugesprochen werden; aber nicht der Seele allein, oder Gott. Allein gewöhnlich hat das Wort „Leben" einen weiteren Sinn, und deshalb muß es unzweifelhaft auch den körperlichen Dingen, die mit keiner Seele verbunden sind, und den vom Körper getrennten Seelen zugesprochen werden.

Was das Leben ist und inwiefern es in Gott vorhanden ist.

Deshalb verstehe ich unter *Leben die Kraft, durch welche die Dinge in ihrem* 40 *Sein beharren.* Da diese Kraft von den Dingen selbst verschieden ist, so sagt

man passend, daß die Dinge selbst Leben haben. Dagegen ist die Kraft, mit der Gott in seinem Sein beharrt, nur sein eigenes Wesen, und deshalb drücken sich die am besten aus, welche Gott das Leben nennen. Deshalb haben nach Ansicht mancher Theologen die Juden bei ihrem Schwören gesagt *Chaj Jehovah,* d. h. beim lebendigen Jehovah, weil Gott das Leben ist und von dem Leben nicht verschieden ist; und sie haben dabei nicht gesagt
10 *Che Jehovah,* d. h. beim Leben Jehovahs. Auch Joseph sagte, als er bei dem Leben Pharaos schwur, *Che Pharao,* d. h. beim Leben Pharaos.

Siebentes Kapitel.[102])

Über den Verstand (intellectus) Gottes.

Gott ist allwissend.

Zu den Attributen Gottes habe ich oben die Allwissenheit gerechnet, die bekanntlich Gott zukommt, weil das Wissen an sich eine Vollkommenheit enthält und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit ent-
20 behren darf; demnach muß Gott das Wissen im höchsten Maße zugeteilt werden, d. h. ein solches, welches keine Unwissenheit oder keine Beraubung des Wissens im voraus setzt oder annimmt; denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute, und damit in Gott. Daraus erhellt, daß Gott niemals nur dem Vermögen nach *(potentia)* Einsicht gehabt hat, und daß er auch nichts durch Schlüsse folgert.

Der Gegenstand von Gottes Wissen sind nicht die Dinge außerhalb Gottes.

Es folgt ferner aus der Vollkommenheit Gottes auch, daß seine Ideen nicht,
30 wie die unsrigen, durch die Gegenstände außerhalb Gottes begrenzt werden, vielmehr werden die von Gott außerhalb seiner erschaffenen Dinge durch seinen Verstand bestimmt*); denn sonst würden die Gegen-

---

*) Hieraus ergibt sich klar, daß der Verstand Gottes, mit dem er die geschaffenen Dinge erkennt und sein Wille und seine Macht, wodurch er sie bestimmt hat, ein und dasselbe sind. (A. v. Sp.)

stände durch sich selbst ihre Natur und ihr Wesen besitzen und damit der göttlichen Einsicht, wenigstens der Natur nach, vorhergehen, was widersinnig ist. Da dies manche nicht gehörig beachtet haben, so sind sie in große Irrtümer geraten. Denn manche nehmen an, es gebe neben Gott den Stoff, der gleich ewig sei, wie Gott, der von sich selbst existiert, und den Gott nach Einigen nur vermöge seines Verstandes in Ordnung gebracht hat, während er ihm nach anderen noch außerdem die Form aufgedrückt hat. Andere 10 haben dann angenommen, daß die Dinge ihrer Natur nach entweder notwendig oder unmöglich oder zufällig sind, und daß deshalb Gott die zufälligen auch nur als solche wisse, mithin durchaus nicht wisse, ob sie existieren oder nicht. Endlich haben andere gesagt, daß Gott das Zufällige aus den Umständen wisse, vielleicht vermöge seiner langen Erfahrung. Ich könnte außer diesen noch mehr Irrtümer der Art anführen, wenn es nicht überflüssig wäre, da aus dem oben Gesagten sich deren Falschheit ganz von selbst ergibt. 20

Gott ist sich selbst Gegenstand des Wissens.

Ich kehre deshalb zu meinem Vorhaben zurück und stelle fest, daß es außer Gott keinen Gegenstand seines Wissens gibt, sondern daß er selbst der Gegenstand seines Wissens, ja sein Wissen selbst ist. Die, welche die Welt auch für einen Gegenstand des Wissens Gottes halten, sind weniger verständig als die, welche ein von einem ausgezeichneten Baumeister hingestelltes Gebäude zum Gegenstand seines, 30 d. h. des Baumeisters, Wissen machen wollen; denn der Erbauer muß wenigstens außerhalb seiner selbst den passenden Stoff suchen, während Gott keinen Stoff außerhalb seiner selbst gesucht, sondern die Dinge nach ihrem Wesen und ihrem Dasein durch seinen Verstand oder seinen Willen hergestellt hat.

Wieso Gott ein Wissen von der Sünde, den bloßen Vernunft-Dingen u. dgl. hat.

Man fragt auch, ob Gott das Böse oder die Sünden und die Gedanken-Dinge und dergleichen wisse. Ich antworte, daß Gott das, dessen Ursache er ist, not- 40 wendig kennen muß, zumal es nicht einen Augenblick ohne Beihilfe der göttlichen Erhaltung

bestehen könnte. Nun sind aber das Böse und die Sünden nichts in den Dingen, sondern sie bestehen nur innerhalb der menschlichen Seele, welche die Dinge mit einander vergleicht, und deshalb kann Gott sie außerhalb der menschlichen Seelen nicht kennen. Die Gedanken-Dinge habe ich als bloße Zustände des Denkens aufgezeigt, und in diesem Sinne muß Gott sie kennen, d. h. insofern wir wissen, daß er die menschliche Seele, wie sie auch beschaffen ist, er-
10 hält und fortgesetzt erzeugt; aber nicht in dem Sinne, daß Gott solche Zustände des Denkens in sich selbst hat, um das, was er einsieht, leichter zu behalten. Gegen dieses Wenige, was ich hier gesagt, wird man, wenn man recht darauf achthat, hinsichtlich der Einsicht Gottes nichts vorbringen können, was nicht sehr leicht gelöst werden könnte.

Inwiefern Gott die Einzeldinge und die Allgemeindinge kennt.

Doch darf ich deshalb den Irrtum mancher nicht übergehen, welche annehmen, Gott kenne nur die ewigen
20 Dinge, also z. B. die Engel und die Himmel, von welchen sie sich eingebildet, daß sie ihrer Natur nach unerzeugbar und unvergänglich seien; dagegen wisse Gott nichts von dieser Welt, mit Ausnahme der Arten, die auch als unerzeugbar und unvergänglich anzusehen seien. Es scheint fürwahr, daß diese Männer gleichsam absichtlich haben irren und sich das Widersinnigste ausdenken wollen. Denn was ist widersinniger, als das Wissen Gottes von dem Einzelnen, was ohne
30 Gottes Beihilfe auch nicht einen Augenblick bestehen kann, fern zu halten! Ferner nehmen sie an, daß Gott die wirklichen Dinge nicht kennt, dagegen legen sie ihm die Kenntnis der Allgemeinbegriffe bei, die kein Sein und außerhalb der einzelnen Dinge kein Wesen haben. Ich dagegen schreibe Gott die Kenntnis des Einzelnen zu und bestreite sie bei den Allgemeinbegriffen, außer sofern er Einsicht in den menschlichen Geist hat.

In Gott gibt es nur eine einzige (una) und zwar eine einfache Idee.

Ehe ich diesen Gegenstand verlasse,
40 habe ich noch die Frage zu beantworten, ob in Gott mehrere Ideen oder nur eine und die einfachste vorhanden sind. Hier-

auf antworte ich, daß Gottes Idee, vermöge deren er allwissend heißt, einzig und die einfachste ist; denn Gott wird in Wahrheit nur deshalb allwissend genannt, weil er die Idee seiner selbst hat, welche Idee oder Erkenntnis immer zugleich mit Gott bestanden hat; denn es gibt nichts außer seinem Wesen, und dieses hat nicht in anderer Weise sein können.

Über Gottes Wissen von den geschaffenen Dingen.

Dagegen kann die Kenntnis Gottes von den erschaffenen Dingen nicht so eigentlich auf das Wissen Gottes bezogen werden; denn wenn Gott gewollt hätte, so würden die erschaffenen Dinge ein anderes Wesen gehabt haben, welches keine Stelle in der Kenntnis einnimmt, die Gott von sich selbst hat. Indes wird man fragen, ob jene eigentlich oder uneigentlich sogenannte Kenntnis der erschaffenen Dinge vielfach oder einfach sei. Da kann ich nun hier nur antworten, daß diese Frage dieselbe ist wie die, ob die Entschlüsse und das Wollen Gottes mehrfach oder nicht sind, und ob die Allgegenwart Gottes oder die Mitwirkung, durch die Gott die einzelnen Dinge erhält, nur eine und dieselbe in allen ist, worüber, wie schon gesagt, wir keine bestimmte Erkenntnis haben können. Aber trotzdem wissen wir genau, daß in derselben Weise, wie Gottes Mitwirkung in Bezug auf die Allmacht Gottes einzig sein muß, obgleich sie sich in dem Bewirkten verschiedenartig kundgibt, so auch das Wollen und die Beschlüsse Gottes (denn so möchte ich seine Kenntnis der einzelnen Dinge nennen), in Gott betrachtet, nicht ein Mehrfaches sind, obgleich sie durch die erschaffenen Dinge oder besser in den erschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind. Betrachtet man endlich die Ähnlichkeit der ganzen Natur, so kann man sie wie e i n Ding ansehen, und folglich wird auch die Vorstellung oder der Beschluß Gottes über die erzeugte Natur nur e i n e r sein.

Achtes Kapitel.

Über den Willen Gottes.

Wir wissen nicht, wie Gottes Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich liebt, sich unterscheiden.

Der Wille Gottes, mit dem er sich lieben will, folgt notwendig aus seinem unendlichen Verstand, womit er sich erkennt. Aber die Kenntnis, wie diese drei, nämlich sein Wesen und sein Verstand, womit er sich erkennt, und sein Wille, womit er sich lieben will, sich
10 unterscheiden, gehört zu den unerreichbaren Wünschen. Mir ist das Wort (nämlich *die Persönlichkeit*) nicht unbekannt, das die Theologen mitunter zur Erklärung hiervon benutzen; allein wenn ich auch das Wort kenne, so kenne ich doch seine Bedeutung nicht und kann mir keinen klaren und deutlichen Begriff davon machen, obgleich ich fest glaube, daß in dem seligen Anschauen Gottes, das den Frommen verheißen ist, Gott dies den Seinigen offenbaren wird.

Der Wille und die Macht Gottes unterscheiden sich in Bezug auf das Äußere nicht von seinem Verstande.

20 *Der Wille* und *die Macht* Gottes unterscheiden sich in Bezug auf das Äußere nicht von Gottes Verstand, wie schon aus dem Vorhergehenden sich zur Genüge ergibt; denn ich habe gezeigt, daß Gott nicht bloß das Dasein der Dinge beschlossen hat, sondern auch ihr Dasein mit einer solchen Natur. Das heißt ihr Wesen und ihr Dasein hat von dem Willen und der Macht Gottes abhängen sollen, und daraus erkennen wir klar und
30 deutlich, daß der Verstand und die Macht und der Wille Gottes, wodurch er die erschaffenen Dinge erschaffen und eingesehen hat und erhält oder liebt, sich in keiner Weise unter sich, sondern nur in Bezug auf unser Denken unterscheiden.

Nur uneigentlich kann man sagen, daß Gott Einiges haßt, anderes liebt.

Wenn man aber sagt, daß Gott manches haßt und manches liebt, so wird dies in demselben Sinne gesagt, in dem die Bibel sagt, die Erde werde die Menschen ausspeien und ähnliches. Daß
40 aber Gott auf niemand erzürnt ist und die Dinge

nicht so liebt, wie die Menge sich einredet, kann man zur Genüge aus der Schrift entnehmen; denn es sagen Jesaias und noch deutlicher der Apostel Kap. 9, Brief an die Römer: *„Obgleich sie (nämlich die Söhne Isaaks) noch nicht geboren waren und weder Gutes noch Böses schon getan hatten, ist ihm doch, damit der Beschluß Gottes nach seiner Wahl bleibe, nicht aus den Werken, sondern aus Gottes Berufung gesagt worden, daß der Ältere dem Jüngeren dienen werde" u. s. w.* Und weiterhin: *„Deshalb erbarmt er sich Dieses und verhärtet den Anderen, wie er will. Du wirst mir daher sagen: Was beklagt man sich noch, denn wer kann Gottes Willen widerstehen? Aber du, o Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest? Spricht wohl das Werk zu seinem Meister: Weshalb hast du mich so gemacht? Hat nicht ein Töpfer Macht über den Ton, daß er aus derselben Masse, aus dem einen ein Gefäß zu Ehren und aus dem anderen zu Unehren mache?" u. s. w.* 10

Warum Gott die Menschen ermahnt, warum er sie nicht ohne Ermahnung rettet, und warum die Ruchlosen bestraft werden.

Fragt man aber, weshalb Gott die Menschen ermahnt, so ist darauf leicht zu antworten. Gott hat nämlich von 20 Ewigkeit beschlossen, zu dieser Zeit diejenigen Menschen zu ermahnen, daß sie sich ihm zuwendeten, welche er erretten wollte. Fragt man aber, ob Gott nicht auch ohne jene Ermahnung sie habe erretten können, so antworte ich: Ja. Aber warum errettet er sie denn nicht? fragt man vielleicht weiter. Darauf will ich antworten, wenn man mir erst gesagt haben wird, weshalb Gott das rote Meer nicht ohne den Morgenwind durchschreitbar gemacht habe, 30 und weshalb er alle einzelnen Bewegungen nicht ohne andere vollzieht, und anderes Zahllose, was Gott durch Mittel-Ursachen bewirkt. Man kann von neuem fragen, weshalb dann die Gottlosen bestraft werden, da sie doch nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Ratschluß handeln. Darauf antworte ich, daß auch ihre Strafe infolge göttlichen Ratschlusses erfolgt. Wenn nur die, von denen wir uns einbilden, daß sie aus Freiheit sündigen, gestraft werden sollten, weshalb bestreben sich da die Menschen, die giftigen Schlangen 40 zu vertilgen? Denn diese sündigen auch nur nach ihrer Natur und können nicht anders.

Die Heilige Schrift lehrt nichts, was der natürlichen Vernunft widerspricht.

Wenn endlich in der Heiligen Schrift noch manches andere Bedenkliche vorkommt, so ist hier nicht der Ort, es zu erklären; denn die Untersuchung geht hier nur auf das, was mit der natürlichen Vernunft in voller Gewißheit erreicht werden kann, und es genügt, dies klar zu erweisen, damit wir wissen, daß auch die Heilige Schrift dasselbe lehren muß; denn die Wahrheit steht nicht 10 mit der Wahrheit in Widerspruch, und die Schrift kann keine Torheiten, wie das die Menge sich einbildet, lehren. Sollten wir in ihr etwas finden, was dem natürlichen Licht widerspräche, so würden wir es mit derselben Freiheit widerlegen, mit der man den Alkoran und den Talmud widerlegt. Indes sei es ferne von mir, zu meinen, daß in der Heiligen Schrift sich etwas findet, was mit dem natürlichen Licht in Widerspruch stände.

Neuntes Kapitel.

20

Über die Macht Gottes.

Wie die Allmacht Gottes zu verstehen ist.

Daß Gott allmächtig ist, habe ich bereits zur Genüge bewiesen. Hier will ich nur kurz erklären, wie dieses Attribut zu verstehen ist, da viele nicht fromm genug und nicht nach der Wahrheit darüber sprechen. Sie sagen nämlich, manche Dinge seien durch ihre Natur und nicht durch den Beschluß Gottes möglich und andere unmöglich und andere endlich notwendig; deshalb habe die Allmacht Gottes nur bei 30 den möglichen Dingen Platz.[103]) Ich habe indes bereits gezeigt, daß alles unbedingt von Gott abhängt, und sage deshalb, daß Gott allmächtig ist. Nachdem man aber erkannt hat, daß Gott manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen hat, und daß er unveränderlich ist, so sagt man, daß Gott gegen seine Beschlüsse nichts vornehmen könne; dies sei unmöglich, bloß deshalb, weil es mit der Vollkommenheit Gottes sich nicht vertrage.

Alles ist notwendig mit Bezug auf den Beschluß Gottes, nicht aber einiges an sich, anderes mit Bezug auf seinen Beschluß.

Allein es dürfte sich nicht beweisen lassen, daß man das Notwendige nur findet, wenn man auf Gottes Beschluß achtet und das Entgegengesetzte nur, wenn man darauf nicht achtet; z. B. daß Josia die Gebeine der Götzendiener auf dem Altar Jerobeams verbrannte. Gibt man nur auf den Willen Josias hierbei acht, so erscheint die Sache als eine mögliche, und man wird sie in keiner Weise als eine notwendig eintretende erklären, ausgenommen, daß der Prophet dies nach Gottes Beschluß vorausgesagt hatte; dagegen daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind, ergibt die Sache selbst. Indes bildet man sich nur durch eigene Unwissenheit Unterschiede in den Dingen ein. Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar erkennen könnten, so würden sie alles ebenso notwendig finden wie das, was in der Mathematik gelehrt wird; allein da dies die menschliche Einsicht überschreitet, so hält man einiges für möglich, anderes für notwendig. Deshalb muß man entweder sagen, daß Gott nichts vermag, weil in Wahrheit alles notwendig ist, oder daß Gott alles vermag, und daß die Notwendigkeit, die man in den Dingen trifft, nur aus Gottes Ratschluß hervorgegangen ist.

Hätte Gott eine andere Natur der Dinge gemacht, so hätte er uns auch einen anderen Verstand geben müssen.

Wenn man nun fragt, ob, wenn Gott es anders beschlossen gehabt und das, was jetzt wahr ist, zu dem Falschen gemacht hätte, wir nicht dennoch jenes für das allein Wahre anerkennen würden, so antworte ich: Gewiß, wenn Gott uns die jetzt gegebene Natur belassen hätte; aber auch dann hätte er, wenn er gewollt, uns eine solche Natur geben können, wie er jetzt getan hat, wodurch wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott bestimmt worden, erkennen; ja, wenn man Gottes Wahrhaftigkeit bedenkt, so mußte er dies tun. Dies erhellt auch aus dem, was ich oben gesagt, nämlich daß die ganze erschaffene Natur nur ein einziges Ding ist. Deshalb muß der Mensch ein Teil dieser Natur sein, der mit den übrigen zu-

sammenhängt; deshalb würde aus der Einfachheit des göttlichen Beschlusses auch folgen, daß, wenn Gott die Dinge anders geschaffen hätte, er zugleich unsere Natur so eingerichtet haben würde, daß wir die Dinge so erkennten, wie sie Gott geschaffen hätte. Deshalb will ich die Unterscheidung in der Macht Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich aufstellen, gern beibehalten, aber ich muß sie anders auslegen.

Wievielfach Gottes Macht ist.

10 Ich teile daher *die Macht Gottes* in eine *geordnete* und in eine *unbedingte* ein.

Was unter dem Unbedingten und unter dem Geordneten, was unter der ordentlichen und unter der außerordentlichen Macht zu verstehen ist.

Unbedingt nenne ich die Macht Gottes, wenn man seine Allmacht ohne Rücksicht auf seine Beschlüsse betrachtet; *geordnet* nenne ich sie, wenn man auf diese Beschlüsse Rücksicht nimmt.

Ferner gibt es eine *ordentliche* und eine *außerordentliche* Macht Gottes. Die *ordentliche* erhält die Welt in einer gewissen Ordnung; die *außerordentliche* ist 20 die, wobei Gott etwas außerhalb der Ordnung der Natur tut, z. B. alle Wunder, wie das Sprechen der Eselin, die Erscheinung der Engel und dergleichen, obgleich man über diese Erscheinung billig in Zweifel sein könnte, da es ein größeres Wunder sein dürfte, wenn Gott die Welt immer nach einer und derselben festen und unveränderlichen Ordnung Gottes regiert, als wenn er die Gesetze, die er für die Natur als die besten und aus reiner Freiheit gegeben hat (was nur von einem ganz Verblendeten 30 geleugnet werden kann), wegen der Torheit der Menschen aufhöbe. Doch hierüber überlasse ich den Theologen die Entscheidung.[104])

Die sonstigen Fragen, die man in Bezug auf die Macht Gottes zu stellen pflegt, wie: *ob diese Macht sich auch auf Vergangenes erstrecke; ob Gott das, was er getan, besser machen könne; ob er noch mehr tun könne, als er getan habe,* lasse ich beiseite,[105]) da sie nach dem Obigen leicht beantwortet werden können.

Zehntes Kapitel.

Über die Schöpfung.[106])

Schon oben ist Gott als der Schöpfer aller Dinge erklärt worden; hier will ich versuchen, zu erklären, was unter Schöpfung zu verstehen ist. Dann werde ich nach Kräften untersuchen, was über die Schöpfung gewöhnlich gelehrt wird. Ich beginne mit ersterem.

Was die Schöpfung ist.

Ich sage also: *die Schöpfung ist eine Tätigkeit, wobei keine anderen Ursachen neben der wirkenden mit eintreten (concurrere),* oder: *eine erschaffene Sache ist die, welche außer Gott nichts zu ihrem Dasein voraussetzt.* 10

Die gewöhnliche Definition der Schöpfung wird zurückgewiesen.

Ich bemerke hier: erstens daß ich die Worte vermeide, welche die Philosophen gewöhnlich gebrauchen, nämlich: *aus nichts,* als wenn das Nichts der Stoff gewesen wäre, aus dem die Dinge hervorgebracht worden. Man spricht so, weil man, wo Dinge erzeugt werden, gewohnt ist, etwas vor ihnen anzunehmen, aus dem sie entstehen, und deshalb konnte man auch bei der Schöpfung dieses Wörtchen „aus“ nicht weglassen. Dasselbe begegnete ihnen bei der Materie; sie sahen, daß alle Körper an einem Orte sind und wieder von anderen Körpern umgeben sind, und deshalb fragten sie sich, wo der ganze Stoff sich befinde, und antworteten: in einem imaginären Raume. Deshalb ist es klar, daß jene *das Nichts* nicht als eine Verneinung aller Realität angesehen, sondern es selbst sich als etwas Wirkliches gedacht oder eingebildet haben. 20 30

Welches die richtige ist.

Zweitens sage ich, daß bei der Schöpfung neben der wirkenden Ursache keine anderen mit eintreten. Ich hätte zwar sagen können, daß die Schöpfung alle anderen Ursachen, neben der wirkenden, *verneine* oder *ausschließe.* Ich habe aber das Wort: *mit eintreten* vorgezogen, damit ich denen nicht zu antworten brauche, welche fragen, ob Gott sich bei der Schöpfung nicht ein Ziel vorgesetzt habe, weshalb er die Dinge geschaffen habe. Ich habe ferner, um die 40

Sache besser zu erläutern, die zweite Definition beigefügt, nämlich, daß das erschaffene Ding nichts außer Gott voraussetzt. Denn hat Gott sich ein Ziel vorgesetzt, so ist dasselbe keinesfalls außerhalb Gottes gewesen; denn es gibt nichts außerhalb Gottes, von dem er zum Handeln bestimmt werden könnte.

Accidenzien und Zustände (modi) werden nicht geschaffen.

Drittens folgt aus dieser Definition zur Genüge, daß es keine Schöpfung der Accidentien und Zustände gibt. Denn sie haben neben Gott noch eine erschaffene Substanz zur Voraussetzung.

Vor der Schöpfung hat es weder Zeit noch Dauer gegeben.

Viertens können wir uns vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer vorstellen; vielmehr hat diese erst mit den Dingen begonnen. Denn die Zeit ist das Maß der Dauer, oder sie ist vielmehr nur ein Zustand des Denkens. Sie setzt deshalb nicht nur irgend eine erschaffene Sache, sondern auch denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wenn die geschaffenen Dinge aufhören zu sein, und sie beginnt, wenn die erschaffenen Dinge zu existieren anfangen; ich sage: *die erschaffenen Dinge;* denn Gott kommt keine Dauer zu, sondern nur die Ewigkeit, wie ich bereits zur Genüge dargelegt habe. Deshalb müssen erschaffene Dinge der Dauer vorausgehen oder wenigstens zugleich mit ihr angenommen werden. Wer dagegen sich einbildet, es sei die Dauer und die Zeit den erschaffenen Dingen vorgegangen, der leidet an demselben Vorurteil wie die, welche einen Raum außerhalb der Materie sich einbilden, wie sich klar von selbst ergibt. So viel über die Definition der Schöpfung.

Dieselbe Wirksamkeit Gottes ist bei der Erschaffung wie bei der Erhaltung der Welt vorhanden.

Ich brauche ferner nicht das zu Gr. 10, I Bewiesene zu wiederholen, nämlich, daß zur Erschaffung eines Dinges ebensoviel Kraft wie zu dessen Erhaltung erforderlich ist, d. h. daß dieselbe Wirksamkeit Gottes die Welt erschafft und erhält.[107])

Nach diesen Bemerkungen gehe ich zum zweiten Punkt über. 1. habe ich also zu untersuchen, was geschaffen und was ungeschaffen ist; 2. ob das,

was geschaffen ist, von Ewigkeit her hätte geschaffen sein können.

Über die geschaffenen Dinge.

Auf den ersten Punkt antworte ich kurz, daß alles das geschaffen ist, dessen Wesen klar ohne irgend ein Dasein vorgestellt wird, und das doch durch sich selbst vorgestellt wird, z. B. die Materie, deren klaren und deutlichen Begriff wir haben, da man ihn unter dem Attribute der Ausdehnung auffaßt und ihn also klar und deutlich vorstellen kann, mag ihm nun Existenz zukommen oder nicht. 10

Inwiefern Gottes Art zu denken (cogitatio) von der unseren abweicht.

Vielleicht sagt jemand, daß man ja das Denken klar und deutlich ohne Dasein vorstellt und es dennoch Gott zuteilt. Indes ist hierauf zu antworten, daß man Gott nicht ein solches Denken wie das unsrige zuteilt, d. h. ein leidendes, das von der Natur der Gegenstände begrenzt wird, sondern ein solches, das eine Tätigkeit ist, und das deshalb das Dasein enthält, wie ich oben ausführlich dargelegt habe. Denn ich habe gezeigt, daß Gottes Verstand und Wille von seiner Macht und seinem Wesen, welches das Dasein einschließt, sich nicht unterscheiden. 20

Außerhalb Gottes gibt es nichts, das in gleicher Weise wie er ewig wäre.

Wenn sonach alles, dessen Wesen sein Dasein nicht einschließt, zu seinem Bestehen notwendig von Gott hat erschaffen werden müssen und von dem Schöpfer, wie ich vielfach erklärt, stetig erhalten werden muß, so brauche ich mich bei der Widerlegung der Ansicht nicht aufzuhalten, welche die Welt oder das Chaos oder den von aller Form losgelösten Stoff als mit Gott gleich ewig und gleich unabhängig annimmt. Ich gehe deshalb zu dem zweiten Punkt und zu der Frage über, ob das, was erschaffen ist, von Ewigkeit her hätte erschaffen werden können.[106]) 30

Was unter dem Ausdruck: „von Ewigkeit“ zu verstehen ist.

Um diese Frage richtig zu verstehen, ist auf den Ausdruck: *von Ewigkeit* zu achten. Man will damit hier etwas ganz anderes bezeichnen als das oben Erklärte, wo ich von der Ewigkeit gesprochen habe. Hier wird darunter nur eine Dauer ohne An- 40

fang verstanden, aber eine solche Dauer, die man, wenn man sie auch um viele Jahre oder tausende von Jahren vervielfachen wollte, und wenn man dieses Produkt wieder mit tausenden vervielfachte, doch durch keine Zahl, sei sie auch noch so groß, ausdrücken könnte.

Beweis, daß nichts von Ewigkeit geschaffen werden kann.

Daß es eine solche Dauer nicht geben kann, erhellt deutlich; denn wenn die Welt von diesem Punkte wiederum zurückschritte, so könnte sie niemals 10 solche Dauer haben, und daher hätte auch die Welt von einem solchen Anfange aus nie bis zu diesem Punkte gelangen können. Man sagt vielleicht, daß Gott nichts unmöglich sei; da er allmächtig sei, werde er auch eine Dauer bewirken können, über die hinaus es keine größere gebe. Ich antworte, daß Gott, gerade weil er allmächtig ist, niemals eine Dauer schaffen kann, über die hinaus er nicht eine größere erschaffen könnte. Denn die 20 Natur der Dauer ist derart, daß immer eine größere oder kleinere, als die gegebene, gedacht werden kann, wie bei der Zahl. Man kann vielleicht geltend machen, daß Gott von Ewigkeit existiert, mithin bis zur Gegenwart gedauert habe, und daß es daher bei ihm eine Dauer gebe, über die keine längere gedacht werden könne. Allein auf diese Weise erteilt man Gott eine aus Teilen bestehende Dauer, die schon übergenug von mir widerlegt worden ist, indem ich gezeigt, daß Gott nicht die Dauer, sondern nur die 30 Ewigkeit zukommt. Hätte man das nur immer gehörig betrachtet, so hätte man sich aus vielen Beweisführungen und Verkehrtheiten leicht herausziehen können, und man würde mit dem größten Genuß in der seligsten Betrachtung dieses Wesens verweilt haben.

Indes gehe ich weiter zur Widerlegung der Gründe, die von manchem vorgebracht werden, und mit denen man die Möglichkeit einer solchen unendlichen Dauer direkt beweisen will.

Daraus, daß Gott ewig ist, folgt nicht, daß auch

40 Man sagt zuerst, „*daß die hervorgebrachte Sache der Zeit nach zugleich mit ihrer Ursache sein könne. Da nun Gott von*

seine Wirkungen von Ewigkeit her sein können.

Ewigkeit gewesen sei, so hätten auch seine Wirkungen von Ewigkeit hervorgebracht sein können." Und das bestätigt man überdem *durch das Beispiel von dem Sohne Gottes, der von Ewigkeit von dem Vater hervorgebracht sei.* Indes kann man nach dem früher Gesagten leicht sehen, daß dabei *die Ewigkeit* mit der Dauer verwechselt und Gott nur eine Dauer von Ewigkeit her zugeteilt wird, wie auch aus dem angeführten Beispiel klar erhellt, da die Gegner annehmen, daß dieselbe Ewigkeit, die 10 sie dem Sohne zuteilen, auch für die Geschöpfe möglich sei. Sodann bilden sie sich ein, daß die Zeit und die Dauer vor der Welt vorhanden gewesen sei, und sie nehmen eine Dauer ohne geschaffene Dinge an, wie andere eine Ewigkeit außerhalb Gottes, was beides von der Wahrheit weit abliegt. Ich antworte also, daß es durchaus falsch ist, anzunehmen, Gott könne seine Ewigkeit den Geschöpfen mitteilen, und daß der Sohn Gottes nicht geschaffen, sondern ewig wie der Vater ist. Sagt man also, der Vater habe 20 den Sohn von Ewigkeit her erzeugt, so will man damit nur sagen, daß der Vater dem Sohne seine Ewigkeit immer mitgeteilt hat.

Wenn Gott aus Notwendigkeit handelte, so besäße er keine unendliche Tugend.

Sie behaupten zweitens, *daß Gott, wenn er frei handle, nicht geringer an Macht sei, als wenn er notwendig handle. Wenn aber Gott aus Notwendigkeit handle, so hätte er, da er unendliche Tugend besitze, die Welt von Ewigkeit her erschaffen müssen.* Indes kann auf diese Ausführung leicht geantwortet 30 werden, wenn man auf ihre Grundlage achtet. Diese guten Leute nehmen an, daß sie verschiedene Ideen von einem Wesen von unendlicher Tugend haben können; denn sie fassen Gott sowohl, wenn er aus der Notwendigkeit seiner Natur handelt, wie wenn er frei handelt, als mit unendlicher Tugend begabt auf. Ich bestreite aber, daß Gott, wenn er aus der Notwendigkeit seiner Natur handelt, eine unendliche Tugend besitzt, was ich nicht bloß bestreiten darf, sondern was auch jene Männer mir zugeben müssen, wenn ich 40 bewiesen habe, daß das vollkommenste Wesen frei handelt und nur als ein einziges aufgefaßt werden

kann. Wenn jene erwidern, daß man doch, wenn es auch unmöglich sei, annehmen könne, daß Gott, wenn er aus der Notwendigkeit seiner Natur handle, unendliche Tugenden haben könne, so antworte ich, daß dies ebensowenig zulässig ist als die Annahme eines viereckigen Kreises, um daraus zu folgern, daß nicht alle von dem Mittelpunkt nach dem Umring gezogenen Linien einander gleich sind. Und dies steht nach dem oben Gesagten hinlänglich fest; ich brauche also das
10 früher Gesagte nicht noch einmal zu wiederholen. Ich habe eben gezeigt, daß es keine Dauer gibt, über die man nicht eine noch einmal so lange oder eine sonst längere oder kürzere sich vorstellen kann, und deshalb kann sie von Gott, der in seiner unendlichen Tugend frei handelt, immer größer oder kleiner als die gegebenen vorgestellt werden. Handelte aber Gott der Notwendigkeit seiner Natur gemäß, so würde dies keineswegs folgen; denn dann konnte er nur die Dauer, welche aus seiner Natur sich ergab, hervor-
20 bringen, aber nicht zahllose andere größere. Um dies also kurz zusammenzufassen: wenn Gott die größte Dauer erschüfe, über die hinaus er eine noch größere nicht erschaffen könnte, so verminderte er damit notwendig seine Natur. Von diesem Satze ist aber der letzte Teil falsch, da Gottes Macht nicht von seinem Wesen verschieden ist. Also u. s. w. — Wenn ferner Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur handelte, so müßte er eine Dauer erschaffen, über die hinaus er selbst eine größere nicht erschaffen könnte; aber wenn
30 Gott eine solche Dauer erschüfe, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit, da wir immer eine noch größere als die gegebene Dauer vorstellen können. Handelte also Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur, so wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.

Woher wir den Begriff einer größeren Dauer, als die unserer Welt, haben.

Wenn jemand hier das Bedenken hätte, woher wir, da die Welt vor 5000 und einigen Jahren geschaffen worden ist (wenn die Rechnung der Zeitkun-
40 digen richtig ist), dennoch uns eine größere Dauer vorstellen können, da ich doch behauptet habe, daß die Dauer nicht ohne erschaffene

Dinge vorgestellt werden könne, so läßt sich dieses Bedenken leicht heben, wenn man festhält, daß ich diese Dauer nicht bloß aus den Betrachtungen der erschaffenen Dinge, sondern aus der Betrachtung von Gottes unendlicher Macht zu schaffen erkenne. Denn Geschöpfe können nicht als für sich, sondern nur als durch die unendliche Macht Gottes existierend oder fortdauernd vorgestellt werden, von der allein sie ihre Dauer haben. Man sehe Lehrs. 12, I mit Zusatz.

Damit ich schließlich mit der Beantwortung verkehrter Gründe nicht unnütz Zeit verschwende, möge man nur folgendes festhalten, nämlich den Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer, und daß die Dauer ohne erschaffene Dinge und die Ewigkeit ohne Gott auf keine Weise erkennbar sind. Hat man das richtig erfaßt, so kann man leicht auf alle diese Einwände antworten, und ich brauche mich nicht weiter damit aufzuhalten.

Elftes Kapitel.

Über die Mitwirkung Gottes.

Über dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen übrig, nachdem ich gezeigt habe, daß Gott in den einzelnen Zeitpunkten ohne Unterlaß die Dinge gleichsam von neuem erschafft. Ich habe daraus abgeleitet, daß die Dinge durch sich selbst keine Macht haben, etwas zu wirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und daß dies nicht bloß bei den Dingen außerhalb des Menschen, sondern auch bei dem menschlichen Willen stattfindet. Ich antworte ferner auf einige hierauf bezügliche Einwendungen; denn wenngleich man noch viele andere beizubringen pflegt, so will ich doch diese mir ersparen, da sie hauptsächlich zur Theologie gehören.

Indessen lassen viele zwar eine Mitwirkung Gottes zu, aber in einem ganz anderen als dem von mir angenommenen Sinne; man beachte deshalb, um deren Irrtum am leichtesten aufzudecken, das, was ich vor-

her dargelegt, nämlich, daß die gegenwärtige Zeit mit der kommenden keine Verbindung hat (Gr. 10, Teil I), und daß man dies klar und deutlich erkennt. Wenn man hieran nur gehörig festhält, wird man ohne Schwierigkeit alle Gründe, welche jene nur aus der Philosophie entnehmen mögen, zurückweisen können.

Wie es mit der Erhaltung durch Gott steht, um die Dinge zur Tätigkeit zu bestimmen.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, will ich nebenbei auf die Frage antworten, „*ob zu der* 10 *von Gott ausgehenden Erhaltung etwas hinzutritt, wenn er das Ding zum Handeln bestimmt*". Da, wo ich von der Bewegung gesprochen, habe ich die Antwort hierauf schon berührt. Ich habe dort gesagt, daß Gott die gleiche Menge Bewegung in der Natur erhält. Beachtet man daher die ganze Natur der Materie, so tritt zu ihr nichts Neues hinzu; dagegen kann in Beziehung auf die einzelnen Dinge gewissermaßen gesagt werden, daß zu ihnen etwas Neues hinzutritt. Daß dies auch 20 bei den spirituellen Dingen statthat, scheint nicht der Fall zu sein, da sie nicht derart von einander abhängig zu sein scheinen. Da endlich die Teile der Dauer unter sich keine Verbindung haben, kann ich sagen, daß Gott die Dinge nicht sowohl erhält, als forterzeugt; ist daher die Freiheit des Menschen schon zu einer Handlung bestimmt, so muß man sagen, daß Gott ihn zu dieser Zeit so geschaffen habe. Dem steht nicht entgegen, daß der menschliche Wille erst von äußeren Dingen bestimmt wird, und daß alles 30 in der Natur wechselseitig zur Wirkung auf einander bestimmt wird; denn auch das ist so von Gott bestimmt; denn kein Ding kann den Willen bestimmen und ebenso kein Wille bestimmt werden, als nur durch die Macht Gottes. Wie dies aber sich mit der menschlichen Freiheit verträgt, oder wie Gott dies mit Bewahrung der menschlichen Freiheit bewirken kann, das gestehe ich nicht zu wissen, wie ich schon mehrfach gesagt habe.

Die gewöhnliche Einteilung der Attribute Gottes ist mehr eine

Dies ist es, was ich über die Attribute Gottes sagen wollte, von denen 40 ich bisher noch keine Einteilung gegeben habe. Jene von den Schriftstel-

Wort- als eine Sach-Einteilung. lern hin und wieder geschehene Einteilung in Attribute Gottes, welche nicht mitteilbar sind, und in mitteilbare, scheint mir, wie ich gestehen muß, mehr eine Wort- als Sach-Einteilung zu sein. Denn die Wissenschaft Gottes stimmt ebensowenig mit der Wissenschaft des Menschen überein, wie das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendem Tier, ja vielleicht ist der Unterschied noch größer.

Die Einteilung des Verfassers. Ich mache folgende Einteilung: Einmal hat Gott Attribute, die sein tätiges Wesen ausdrücken, und dann hat er solche, welche nichts von Tätigkeit, sondern seinen Zustand des Daseins ausdrücken; dazu gehört die Einheit, die Ewigkeit, die Notwendigkeit u. s. w.; zu jenen gehören die Einsicht, der Wille, das Leben, die Allmacht u. s. w. Diese Einteilung ist klar und verständlich und umfaßt alle Attribute Gottes.

Zwölftes Kapitel.

Über den menschlichen Geist.

Ich gehe nun zu der erschaffenen Substanz über, die ich in die ausgedehnte und in die denkende eingeteilt habe. Unter der ausgedehnten verstehe ich die Materie oder die körperliche Substanz, unter der denkenden nur den menschlichen Geist.

Die Engel gehören nicht ins Gebiet der Metaphysik, sondern der Theologie. Allerdings gehören auch die Engel zu den erschaffenen Wesen; allein sie sind durch das natürliche Licht nicht zu erkennen und gehören deshalb nicht in die Metaphysik; ihr Wesen und ihr Dasein ist nur durch Offenbarung bekannt; sie gehören deshalb nur zur Theologie, deren Erkenntnisart eine ganz andere ist, die ihrer ganzen Art nach von der natürlichen Erkenntnis verschieden ist und deshalb mit letzterer nicht vermengt werden darf. Deshalb erwarte niemand, daß ich etwas über die Engel sagen werde.

Der menschliche Geist entsteht nicht durch Abzweigung, sondern ist von Gott geschaffen und niemand weiß, wann er geschaffen wird.

Ich kehre daher zum menschlichen Geist zurück, über den ich noch einiges zu sagen habe; doch erinnere ich, daß ich über die Zeit der Erschaffung des menschlichen Geistes nichts gesagt habe, weil nicht genügend feststeht, zu welcher Zeit Gott ihn erschafft, da er ohne Körper existieren kann. So viel steht fest, daß er nicht durch Abzweigung entsteht, da diese 10 nur bei Dingen statthat, welche erzeugt werden, also bei den Zuständen einer Substanz, während die Substanz selbst nicht erzeugt werden kann, wie ich oben zur Genüge bewiesen habe.[109])

In welchem Sinne die menschliche Seele (anima) sterblich ist.

Um über die Unsterblichkeit der Seele etwas beizufügen, so ist es sicher, daß man von keinem Dinge sagen kann, seine Natur enthalte, daß es von der Macht Gottes zerstört werde; denn wer die Macht gehabt hat, ein Ding zu erschaffen, hat 20 auch die Macht, es zu zerstören. Auch habe ich bereits hinlänglich dargelegt, daß kein erschaffenes Ding seiner Natur nach auch nur einen Augenblick existieren kann, sondern daß es ohne Unterlaß von Gott forterschaffen wird.

In welchem Sinne unsterblich.

Wenn indes auch die Sache sich so verhält, so sieht man doch klar und deutlich, daß man keine Idee von dem Untergange einer Substanz in der Weise hat, wie man die Ideen von dem Verderben und dem Erzeugen der Zu- 30 stände hat. Denn wenn man den Bau des menschlichen Körpers betrachtet, so hat man die klare Vorstellung, daß ein solcher Bau zerstört werden kann; aber dies ist nicht ebenso bei der körperlichen Substanz der Fall, wo man nicht in gleicher Weise sich deren Vernichtung vorstellen kann. Endlich fragt der Philosoph nicht nach dem, was Gott in seiner Allmacht tun kann, sondern er urteilt über die Natur der Dinge nach den Gesetzen, die Gott ihnen gegeben hat. Deshalb hält er das für fest und richtig, was er als 40 fest und richtig aus diesen Gesetzen folgern kann; aber dabei bestreitet er nicht, daß Gott diese Gesetze und alles Übrige verändern kann. Deshalb frage

ich auch bei Besprechung der Seele nicht danach, was Gott machen kann, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folgt.

Ihre Unsterblichkeit wird bewiesen.

Da nun aus diesem sich klar ergibt, daß eine Substanz weder durch sich, noch durch eine andere erschaffene zerstört werden kann, wie ich schon früher, wenn ich nicht irre, genügend dargelegt habe, so muß man annehmen, daß nach den Naturgesetzen die menschliche Seele unsterblich ist. Will man die Sache 10 noch genauer betrachten, so wird man auf das überzeugendste beweisen können, daß sie unsterblich ist; denn dies folgt, wie ich eben gezeigt habe, klar aus den Naturgesetzen. Diese Naturgesetze sind aber die durch das natürliche Licht offenbarten Beschlüsse Gottes, wie auch aus dem Obigen sich klar ergibt. Nun sind die Beschlüsse Gottes unabänderlich, wie ich schon gezeigt habe, und daraus ergibt sich klar, daß Gott seinen unabänderlichen Willen in Bezug auf die Dauer der Menschenseelen nicht bloß durch 20 Offenbarung, sondern auch durch das natürliche Licht kundgetan hat.

Gott handelt nicht gegen die Natur, sondern ist über sie erhaben; was darunter nach unserem Verfasser zu verstehen ist.

Man kann auch nicht einwenden, daß Gott diese Naturgesetze mitunter behufs Bewirkung von Wundern vernichte; denn die meisten der einsichtigen Theologen erkennen an, daß Gott nichts gegen die Natur tut, sondern nur über die Natur, d. h., daß Gott, wie ich es erkläre, auch viele Gesetze des Wirkens hat, welche 30 er dem menschlichen Verstande nicht mitgeteilt hat. Wäre dies geschehen, so würden sie uns ebenso natürlich vorkommen, wie die übrigen.

Daher steht es auf das überzeugendste fest, daß die Seelen unsterblich sind, und ich sehe nicht, was über die menschliche Seele im allgemeinen hier noch zu sagen wäre. Auch über ihre besonderen Verrichtungen wäre hier nichts Besonderes zu sagen übrig, wenn nicht die Gründe gewisser Schriftsteller, mit denen sie bewirken wollen, daß sie das, was sie sehen 40 und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, mich darauf zu antworten nötigten.

Warum manche die Freiheit des Willens bestreiten.

Einige meinen, zeigen zu können, daß der Wille nicht frei ist, sondern immer von etwas bestimmt wird. Sie behaupten dies deshalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Verschiedenes verstehen, was sie als eine Substanz betrachten, deren Natur nur darin besteht, daß sie sich gleichgültig verhält. Um indes alle Verwirrung zu beseitigen, will ich die Sache vorher erläutern; dann
10 wird das Irreführende ihrer Gründe sich leichter zeigen lassen.

Was der Wille ist.

Ich habe den menschlichen Geist ein denkendes Ding genannt. Daraus folgt, daß er vermöge seiner Natur allein, an sich betrachtet, etwas zu tun vermag, nämlich zu denken, d. h. zu bejahen und zu verneinen. Diese Gedanken werden entweder von den Dingen außerhalb des Geistes oder von ihm allein bestimmt, da er selbst eine Substanz ist, aus deren denkendem Wesen viele
20 denkende Tätigkeiten folgen können und müssen. Diejenigen von diesen denkenden Tätigkeiten, welche nur den menschlichen Geist als ihre Ursache anerkennen, heißen das Wollen, und der menschliche Geist, insofern er als die zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Tätigkeiten aufgefaßt wird, heißt Wille.

Es gibt einen Willen.

Daß nun die Seele eine solche Macht hat, ohne daß sie von äußeren Gegenständen bestimmt wird, kann am besten
30 an dem Beispiel des Buridanschen Esels erklärt werden. Setzt man statt des Esels einen Menschen in ein solches Gleichgewicht, so wäre der Mensch kein denkendes Wesen, sondern der schlechteste Esel, wenn er vor Hunger oder Durst umkäme. Auch ergibt sich dies daraus, daß wir, wie früher bemerkt worden, an allen Dingen zweifeln können und nicht bloß das Zweifelhafte als solches betrachten, sondern auch als solches verwerfen können. Man sehe § 39 des I. Teiles der Prinzipien von Descartes.

Der Wille ist frei.

40 Ferner bemerke ich, daß, wenn auch die Seele von äußeren Dingen zu einem Bejahen oder Verneinen bestimmt wird, dies doch

nicht so geschieht, als ob sie von den äußeren Dingen gezwungen würde; vielmehr bleibt sie immer frei, da kein Ding die Macht hat, ihr Wesen zu zerstören. Was sie daher bejaht oder verneint, geschieht immer freiwillig von ihr, wie in der vierten Meditation genügend dargelegt ist. Fragt also jemand, weshalb die Seele dies oder jenes wolle, und dies oder jenes nicht wolle, so antworte ich, weil sie ein denkendes Wesen ist, d. h. ein Wesen, das nach seiner Natur die Macht hat, zu wollen und nicht zu wollen, 10 zu bejahen und zu verneinen; denn dies heißt es, ein denkendes Wesen zu sein.

Der Wille ist nicht mit dem Begehren zu verwechseln.

Nach diesen Vorausbemerkungen will ich die Gründe der Gegner betrachten. Der erste Grund ist: *„Wenn der Wille gegen das letzte Gebot des Verstandes wollen könnte, wenn er das dem Guten Entgegengesetzte bejahen könnte, was von dem letzten Gebote des Verstandes verworfen wird, so könnte er das Schlechte begehren, und zwar als Schlechtes; dies ist aber widersinnig; folglich auch das* 20 *Erste.“* Aus diesem Einwand ist klar zu ersehen, daß die Gegner selbst nicht wissen, was der Wille ist. Sie verwechseln ihn mit dem Begehren, das die Seele hat, wenn sie etwas bejaht oder verneint hat; sie haben dies von ihren Lehrern gelernt, die den Willen als *ein Begehren um des Guten willen* definiert haben. Ich aber sage, daß der Wille *das Bejahen* ist, *daß etwas gut oder nicht gut sei;* ich habe dies schon früher vollständig in Bezug auf die Ursache des Irrtums auseinandergesetzt, von dem ich gezeigt habe, daß er 30 daraus entsteht, daß der Wille sich weiter als der Verstand erstreckt. Hätte aber der Geist vermöge seiner Freiheit etwas nicht für gut behauptet, so würde er auch nichts begehren. In Antwort auf diesen Einwand räume ich also ein, daß der Geist gegen das letzte Gebot des Verstandes nichts vermag, d. h. daß er nichts wollen kann, soweit er als nicht wollend vorausgesetzt wird, wie hier geschieht, wo man sagt, daß er eine Sache für schlecht erklärt hat, d. h. etwas nicht gewollt hat. Dagegen bestreite ich, daß 40 der Geist unbedingt nicht imstande gewesen wäre, das zu wollen, was schlecht ist, d. h. es für gut halten;

denn dies stritte selbst gegen die Erfahrung, da man vieles, was schlecht ist, für gut, und umgekehrt, was gut ist, für schlecht hält.

Er ist nichts anderes, als der Verstand selbst (mens ipsa).

Der zweite, oder, wenn man will, der erste Grund (da ja der vorige keiner war) ist: „*Wenn der Wille von dem letzten praktischen Urteil des Verstandes zum Wollen nicht bestimmt wird, so muß er also sich selbst bestimmen; aber dies geschieht nicht, weil er an sich und vermöge seiner*
10 *Natur sich gleichgültig verhält.*" Von hier aus fahren sie in ihrem Beweise so fort: „*Wenn der Wille an sich und seiner Natur nach unbestimmt ist in Bezug auf Wollen oder Nicht-Wollen, so kann er sich nicht selbst zum Wollen bestimmen; denn das Bestimmende muß ebenso bestimmt sein, wie das Sich-Bestimmenlassende unbestimmt ist. Allein der Wille, wenn er als sich selbst bestimmend betrachtet wird, ist so unbestimmt, wie wenn er als bestimmt betrachtet wird. Denn die Gegner setzten in den bestimmenden Willen nur dasselbe, was in dem zu bestimmenden oder*
20 *bestimmten Willen ist, und es kann hier nichts anderes gesetzt werden. Deshalb kann sich der Wille nicht selbst zum Wollen bestimmen, und wenn dies so ist, so muß er von anderwärts her dazu bestimmt werden.*" Dies sind die eigenen Worte des Professors Heerebord[110]) zu Leyden, womit er zeigt, daß er unter dem Willen nicht den Verstand selbst versteht, sondern etwas außerhalb oder innerhalb des Verstandes, was wie eine abgewischte Tafel alles Denkens entbehrt und fähig ist, jedes Bild aufzunehmen; oder was vielmehr, gleich
30 einer im Gleichgewicht befindlichen Last, von jedem hinzukommenden Gewicht auf eine Seite getrieben wird, je nachdem dies hinzukommende Gewicht gerichtet ist; oder daß er unter Willen etwas versteht, was weder der Herr Professor selbst, noch ein anderer Sterblicher durch irgend ein Denken erfassen kann. Ich habe dagegen gesagt und klar erwiesen, daß der Wille nur der denkende, d. h. der bejahende oder verneinende Verstand selbst ist; hieraus folgere ich klar, daß er die Macht zu bejahen und zu verneinen hat;
40 wozu braucht man da noch nach Ursachen von außerhalb zur Bewirkung dessen zu suchen, was schon aus der Natur der Sache folgt? Allein man sagt vielleicht,

daß der Verstand selbst nicht mehr zu dem Bejahen wie zu dem Verneinen bestimmt sei, und man folgert dann, daß man notwendig nach einer Ursache suchen müsse, wodurch er bestimmt wird. Ich sage aber, daß, wenn der Verstand nach sich und nach seiner Natur nur zur Bejahung bestimmt wäre (obgleich man sich dies nicht vorstellen kann, solange man ihn sich als ein denkendes Wesen denkt), er dann nach seiner Natur auch nur bejahen würde und niemals verneinen könnte, wenn auch noch so viele Ursachen 10 dafür einträten; und wäre er weder zu dem Bejahen noch zu dem Verneinen bestimmt, so würde er auch keines von beiden tun können. Wenn er aber, wie eben gezeigt, die Macht zu beidem hat, so wird er auch beides durch seine Natur allein bewirken können, ohne daß eine andere Ursache mithilft. Dies wird allen denen klar sein, die ein denkendes Wesen als Denkendes ansehen, d. h. die das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen, von dem es nur im Verstande unterschieden wird, durchaus nicht trennen, 20 wie die Gegner tun, welche das denkende Wesen alles Denkens entkleiden und es in ihren Erdichtungen zu jenem ersten Stoff der Peripatetiker machen. Ich antworte deshalb auf jenen Beweisgrund, und zwar auf den bedeutenderen, so: Wenn man unter Willen ein von allem Denken losgelöstes Etwas versteht, so gestehe ich, daß der Wille seiner Natur nach unbestimmt ist. Allein ich bestreite, daß der Wille etwas von allem Denken Losgelöstes ist, behaupte vielmehr, daß er das Denken ist, d. h. die Fähigkeit zu 30 beidem, zum Bejahen und zum Verneinen, worunter sicherlich nichts anderes verstanden werden kann, als eine zu beidem hinreichende Ursache. Ferner bestreite ich auch, daß, wenn der Wille unbestimmt, d. h. wenn er alles Denkens beraubt wäre, eine andere hinzukommende Ursache, ausgenommen Gott und seine unendliche Macht zu erschaffen, ihn bestimmen könnte. Denn ein denkendes Wesen ohne Denken vorstellen, ist ebenso, wie wenn man ein ausgedehntes Ding ohne Ausdehnung vorstellen wollte. 40

Warum die Philosophen den Um mir endlich hier die Aufzählung anderer Einwendungen zu ersparen, er-

Geist mit den körperlichen Dingen vermengt haben.

innere ich nur daran, daß die Gegner den Geist mit den körperlichen Dingen vermengt haben, weil sie den Willen nicht erkannt und keinen klaren und deutlichen Begriff von dem Geiste gehabt haben. Dies ist daher gekommen, daß sie Worte, welche für körperliche Dinge gebraucht zu werden pflegen, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht kannten, benutzten. Sie waren gewohnt, Körper, die von gleich starken, 10 äußeren und einander ganz entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Richtungen gestoßen werden, und die deshalb im Gleichgewicht sind, unbestimmt zu nennen. Indem sie nun den Willen als unbestimmt annahmen, schienen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht befindlichen Körper aufzufassen, und da jene Körper nur das in sich haben, was sie von den äußeren Ursachen empfangen haben (woraus folgt, daß sie immer von einer äußeren Ursache bestimmt werden müssen), so meinten sie, daß dasselbe auch 20 bei dem Willen stattfinde. Wie sich indes die Sache verhält, habe ich schon zur Genüge erklärt, weshalb ich hier schließe.

Was aber die ausgedehnte Substanz betrifft, so habe ich schon oben zur Genüge über sie gehandelt, und außer diesen beiden erkenne ich keine andere Substanzen an. Was die realen Accidenzien und andere Qualitäten angeht, so sind sie schon zur Genüge beseitigt, und ich brauche meine Zeit daher nicht auf ihre Widerlegung zu verwenden und hebe deshalb 30 meine Hand von der Tafel hinweg.[111])

Ende.

Anmerkungen.

I. Zu den „Prinzipien der Philosophie von Descartes".

1) Lodewijk (Ludwig) Meyer war ein gelehrter und vielseitig interessierter Amsterdamer Arzt. Er war etwas älter als Spinoza und war von diesem in seinem Charakter recht verschieden, trotzdem fühlte er sich zu Spinoza hingezogen und blieb ihm in treuer Freundschaft ergeben. Auf sein und seiner Freunde Zureden hat sich Spinoza entschlossen, die Schrift über die Prinzipien Descartes' herauszugeben. Spinoza schreibt darüber in dem dreizehnten (früher neunten) an Oldenburg gerichteten Briefe vom 17./27. Juli 1663: „Dort (d. h. in Amsterdam) baten mich einige Freunde, ihnen die Abschrift eines Traktats anzufertigen. Er enthält den zweiten Teil der Cartesischen Prinzipien, nach der Beweisart der Geometer, und zudem eine kurze Darstellung der Grundlinien der Metaphysik, die ich kurze Zeit vorher einem jungen Manne diktiert hatte, den ich meine eigenen Ansichten nicht offen lehren wollte. Sodann baten mich meine Freunde, ich möchte doch sobald als möglich auch den ersten Teil nach derselben Methode bearbeiten. Um mich meinen Freunden gefällig zu erweisen, schritt ich sofort damit zur Ausführung, war in zwei Wochen damit fertig und übergab es den Freunden, die mich schließlich noch baten, dies alles veröffentlichen zu dürfen. Das gestattete ich gerne, unter der Bedingung jedoch, daß einer von ihnen in meiner Gegenwart den Stil eleganter feile und ein Vorwort hinzufüge. In diesem sollte er die Leser darauf aufmerksam machen, daß ich nicht alles, was der Traktat enthält, als meine Ansicht gelten lasse, da ich mancherlei darin geschrieben, dessen völliges Gegenteil ich selbst für richtig halte. Das sollte der Betreffende dann an dem einen oder anderen Beispiel aufzeigen. Dies alles sagte mir ein Freund zu, der die Herausgabe des Schriftchens übernahm." Dieser Freund ist Ludwig Meyer, der hierbei vielleicht von Jelles, einem anderen Freunde von Spinoza (s. Freudenthal a. a. O. S. 90 f.), unterstützt wurde.

2) Meyer denkt wohl zunächst an die Geometrie von Descartes, in der zuerst die den Alten unbekannte analytische Methode in der höheren Geometrie begründet wurde.

3) Ludwig Meyer vergißt hier ausdrücklich zu erwähnen, daß Descartes sich von der synthetischen Methode in der Philosophie nicht viel versprach; „denn", so bemerkt Descartes in den von Meyer angeführten Erwiderungen auf die zweiten Einwände im Anhang: „die Synthesis läßt sich auf diese metaphysischen Gegenstände nicht so recht anwenden" und weiter: „Der Unterschied ist der, daß bei der Mathematik jeder die Grundbegriffe und -sätze zugibt, während bei metaphysischen Gegenständen nichts so große Mühe macht, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen." Descartes würde also mit der Darstellung seiner „Prinzipien" in geometrischer Form durch Spinoza nur wenig zufrieden gewesen sein, und in der Tat ist der rein philosophische Gehalt der Schrift recht gering, wenngleich zuzugeben ist, daß sie nicht ohne historisches Interesse ist, da sie zeigt, wie Spinoza sich in der Naturphilosophie ganz an Descartes anschließt, während er in der Metaphysik schon frühe eigene Bahnen geht, insbesondere unter dem Einflusse der jüngeren Scholastik (s. oben die Einleitung und unten die Anmerkungen zu den „Metaphysischen Gedanken").

4) Dieser Schüler war ein junger Theologe namens Johannes Casearius. Dieser, wohl um 1642 geboren, ist im Mai 1661 in das Album der Leidener Universität als Student eingetragen worden. Freudenthal schreibt über ihn (S. 115 f.): „Nicht zu flüchtigem Besuche, sondern zu längerem Aufenthalte kam Casearius von Leiden nach Rijnsburg, wo er Spinozas Hausgenosse und Schüler wurde. Nur äußere, uns gänzlich unbekannte Gründe können Spinoza veranlaßt haben, ihn in seiner unmittelbaren Nähe zu dulden; denn er war ihm in Wirklichkeit unleidlich . . Als er (d. h. Casearius) in Rijnsburg war, wünschte er oder die Seinigen, daß Spinoza ihn mit den Lehren der neuen Philosophie bekannt mache, und Spinoza willfahrte diesem Wunsche. Seine eigene Lehre aber durfte er dem unreifen Jünglinge nicht mitteilen." So blieb denn nur die jüngere Scholastik und die Philosophie Descartes' übrig, und da Spinoza beide Lehren gut kannte, bot er ihre Grundzüge seinem Schüler dar. „Er (Sp.) lehrte ihn (C.) die grundlegenden Teile der Philosophie kennen, d. h. Metaphysik und Naturphilosophie. Hierbei lehrte er . . . Metaphysik im Anschluß an die Formen der Scholastik, Physik dagegen völlig nach Anleitung Descartes'". Dabei ist Spinoza von der Nichtigkeit der scholastischen Aufstellungen fest überzeugt, aber er entnimmt ihnen „das Fachwerk" und erfüllt es mit dem Geiste der Philosophie

Descartes'. Indessen auch an diesen schließt er sich keineswegs sklavisch an, sondern er deutet, bald nur leise, bald deutlicher verständlich, seine eigenen Abweichungen an. So entsteht eine Verbindung von scholastischen Formen und moderner Philosophie, die (darauf macht Freudenthal mit Recht aufmerksam) damals nichts Ungewöhnliches war, und die für Casearius sicherlich von pädagogischem Werte gewesen ist.

5) Diese Druckfehler sind selbstverständlich bei den späteren Ausgaben berichtigt worden.

6) Es folgt hier im lateinischen Text ein etwas schwülstiges Gedicht, das nach der Angabe von v. Vloten und Land J. Bresser Dr. med. zum Verfasser hat. Ich gebe es in wortgetreuer Übertragung wieder: „An das Buch. — Soll ich nun sagen, Du seiest aus einem besseren Geiste entsprungen, oder sollst Du dahingehen, wiedergeboren aus der Quelle Descartes, so ist doch, kleines Buch, was Du verbreitest, Dein Verdienst allein; kein Vorbild hat Dir Dein Lob geebnet. Mag ich nun den Geist, der Dich erfüllt, oder die in Dir enthaltenen Lehrsätze betrachten, so muß ich Deinen Verfasser lobend zu den Sternen erheben. Bisher hat es an einem Beispiel gefehlt, was er zu leisten vermöchte, möge es Dir, kleines Buch, an einem Beispiele nicht fehlen; damit soviel als Descartes dem einen Spinoza verdankt, so viel Spinoza sich selbst verdanken möge."

J. B(resser), M(edicinae). D(octor).

7) Dieser erste Teil der „Prinzipien" ist nach dem zweiten geschrieben; denn als Spinozas Freunde erfahren hatten, daß er für Casearius (s. o.) den zweiten Teil von Descartes' Prinzipien nach geometrischer Art dargestellt habe, baten sie ihn, auch den ersten Teil in ähnlicher Weise zu bearbeiten. Diesem Wunsche gab Spinoza nach, und als er im April 1668 nach Amsterdam kam, machte er sich daran, diesen Abschnitt der Schrift auszuarbeiten. Dabei benutzte er außer den Prinzipien (s. Phil. Bibl. Bd. 28) Descartes' Meditationen und die dazugehörigen „Einwände und Erwiderungen" (s. das Nähere in betreff dieser S. 80 f. meiner deutschen Ausgabe. Phil. Bibl. Bd. 27). Um diesen ersten Abschnitt der „Prinzipien" zu vollenden, gebrauchte er nicht mehr als vierzehn Tage.

8) Dies ist ein bedenkliches Zugeständnis gegen die Vortrefflichkeit der mathematischen Methode bei philosophischen Gegenständen; Spinoza fühlte also doch selbst, daß hier für den Anfang und insbesondere bei den ersten methodischen Erörterungen die mathematische Methode nicht anwendbar sei.

9) Vgl. bei Descartes die erste Meditation und § 1—7 des ersten Teiles der „Prinzipien der Philosophie".

10) Diesen Ausführungen entspricht bei Descartes die zweite Meditation.

11) Vgl. die dritte Meditation.

12) Vgl. die zweite Meditation § 14 und die dritte Meditation § 2.

13) Vgl. die vierte Meditation und die „Prinzipien der Philosophie" Teil I § 31—44.

14) Spinoza ist hier mit dem allerdings fehlerhaften Beweise Descartes' nicht einverstanden und sucht ihn daher zu verbessern. Dabei fließen schon deutlich die eigenen Prinzipien Spinozas aus der „Ethik" ein.

15) Diese Vorbemerkungen Spinozas vermögen keineswegs einen Ersatz für das Studium der Quellen selbst zu bieten. Es dürfte sich für den Leser dieser Schrift empfehlen, die entsprechenden Ausführungen Descartes' in den „Meditationen" und den „Prinzipien" genau nachzulesen.

16) Diese Definition ist aus dem Anhange zu den Meditationen entnommen. Vgl. auch Descartes' Prinzipien Teil I § 9.

17) Auch diese Definition ist dem erwähnten Anhang wörtlich entnommen. Die Ausdrucksweise Descartes' ist hier ganz scholastisch. Vgl. die Ausführungen darüber bei P. Natorp. Descartes' Erkenntnistheorie S. 55f. Bemerkenswert ist, daß diese Ausdrücke bei Spinoza zwar in der „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes", aber nicht mehr in der „Ethik" vorkommen.

18) Diese vierte Definition stammt aus derselben Quelle; nur die Erläuterung ist von Sp. zugesetzt, und man kann nicht sagen, daß sie besonders glücklich ist, da sie den Begriff der realitas eminens ebenso dunkel läßt, wie es die Definition selbst tut, mit der sie nicht einmal genau übereinstimmt.

19) Auch diese Definition mit Erläuterung ist wörtlich aus der fünften Definition des Anhanges von Descartes übernommen. — Vergleicht man damit Spinozas eigene Definition (Ethik Teil I, dritte Definition), so sieht man, daß zwar der Ausdruck, nicht aber der Sinn geändert ist. Vgl. auch Descartes' Prinzipien Teil I, § 51.

20) Auch diese Definitionen sind wörtlich aus dem Anhang entnommen.

21) Diese Postulate befinden sich im Anhange von Descartes hinter den Definitionen.

22) Dieser Lehrsatz findet sich in dieser Form nicht bei Descartes; er hätte, da er sich nicht eigentlich beweisen läßt, von Sp. auch zu den Grundsätzen gezählt werden können.

23) Vgl. Teil II, § 1 der „Prinzipien“.

24) Vgl. auch hier die „Prinzipien“ § 8.

25) Dieser Grundsatz ist wörtlich aus Grundsatz 6 des Anhanges von Descartes übernommen. Die Nr. 4 ist die Fortsetzung der S. 22 von Spinoza aufgestellten Grundsätze.

26) Dieser Satz ist wörtlich aus Grundsatz 7 des Anhanges übernommen, doch hat Spinoza den Vordersatz weggelassen. Dieser lautet: „Der Wille des denkenden Wesens bestimmt sich zwar freiwillig, aber dennoch untrüglich zu dem von ihm als gut Erkannten.“ Es ist auffallend, daß Spinoza gerade dies weggelassen hat, da sich Descartes bei dem zweiten Teile des Satzes darauf stützt.

27) Diesem ist der vorstehende Grundsatz ziemlich wörtlich entlehnt.

28) Dieser Grundsatz 7 ist aus Grundsatz 8 des Anhanges von Descartes entnommen.

29) Dieser Grundsatz ist aus Grundsatz 4 des Anhanges entnommen. Es ist dies ein wichtiger Satz in der Philosophie Descartes', der auf diesen Gegenstand in der dritten Meditation (§ 19) zurückkommt.

30) Dieser Grundsatz ist aus Grundsatz 5 des Anhanges entlehnt. Er bildet die Grundlage für Descartes' Beweis von dem Dasein Gottes. Auch hier ist Descartes' dritte Meditation zu vergleichen. Auch Spinoza fühlt die Wichtigkeit des Satzes und fügt zwei neue Beispiele hinzu, die allerdings wenig glücklich sind.

31) Dieser Satz ist entnommen aus Grundsatz 2 und 9 des Anhanges von Descartes und aus § 21 des ersten Teils der Prinzipien. Descartes selbst hat den Satz nicht beibehalten; so stellt er § 36 f. des zweiten Teils der Prinzipien die stete Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung als Grundgesetz der Mechanik auf. Hier heißt es: „Das erste Gesetz der Natur ist, daß jedes Ding in dem Zustand verbleibt, in dem es ist, solange keine Veränderung eintritt... So, wenn ein Körper in Ruhe ist, fängt er von sich aus nicht an, sich zu bewegen, aber wenn er einmal angefangen hat, sich zu bewegen, so haben wir auch gar keinen Grund, anzunehmen, daß er mit seiner Bewegung aufhört, solange er nicht auf einen anderen Körper trifft, der seine Bewegung verzögert oder aufhält. Hat also ein Körper einmal angefangen, sich zu bewegen, so müssen wir schließen, daß er alsdann fortfährt, sich zu bewegen, und daß er von sich aus niemals stillsteht“ (§ 37).

32) Dieser Lehrsatz und Beweis ist wörtlich aus dem Anhange von Descartes, Lehrsatz 1 entlehnt. Es liegt hier im wesentlichen der bekannte ontologische Beweis Anselms vor, auf den sich die anderen Gottesbeweise sämtlich zurück-

führen lassen und dessen Nichtigkeit erst endgültig von Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" bewiesen worden ist.

33) Dieser Lehrsatz mit Beweis ist wörtlich aus Lehrsatz 2 des Anhanges von Descartes entnommen. Vgl. die dritte Meditation.

34) Vgl. die dritte Meditation, besonders § 42 und den Lehrsatz 3 des Anhanges von Descartes.

35) Bei Descartes Grundsatz 8.

36) Vgl. die Grundsätze 9 und 10 bei Descartes.

37) Diese Worte stehen in dem Beweise zu Lehrsatz 3 des Anhanges.

38) S. dritte Meditation § 35.

39) Dieser Lehrsatz mit seinem Beweise ist wörtlich aus Lehrsatz 4 des Anhanges von Descartes entnommen. Spinoza geht hier ganz andere Wege, da er überhaupt nur eine Substanz anerkennt, deren Attribute Denken und Ausdehnung sind. Trotz dieser grundsätzlichen Abweichungen folgt hier Sp. genau Descartes und verzichtet auf jede Kritik, da er es noch nicht für angebracht hielt, mit seinen eigenen Ansichten über diese wichtige Frage offen hervorzutreten.

40) Dieser Lehrsatz findet sich so nirgendwo bei Descartes; Spinoza hat ihn als eine Folgerung des ontologischen Beweises hinzugesetzt. Dasselbe gilt von dem zehnten Lehrsatz.

41) Auch dieser Lehrsatz mit seinem Beweis kommt bei Descartes nicht vor. Vgl. dagegen Spinoza, Ethik, Teil I, Lehrsatz 13 und 14 und den Folgesatz 1 zu dem letzteren Lehrsatz.

42) Vgl. Descartes' Prinzipien, Teil 1, § 21 und § 24.

43) Nach dem Vorgang des Aristoteles unterschieden die Scholastiker vier Arten von Ursachen, nämlich 1. den Stoff (ὕλη; causa materialis), 2. die Form (εἶδος; causa formalis), 3. die wirkende Ursache (ὅθεν ἡ κίνησις; causa efficiens) und 4. den Zweck (οὗ ἕνεκα; causa finalis). Die obige Stelle bezieht sich auf diese Unterscheidung.

44) Dieser Zusatz 2 kommt bei Descartes nicht vor; überhaupt benutzt Descartes den Begriff des Wesens (essentia) nur höchst selten, während er bei Spinoza, wie in der jüngeren Scholastik, eine bedeutende Rolle spielt. Der Sache nach enthält § 23, Teil I. von Descartes' Prinzipien ungefähr das, was Spinoza hier in Zusatz 2 ausführt, indes nicht so bestimmt und ausführlich. Dieser Zusatz hatte deshalb für Spinoza größere Bedeutung als für Descartes, weil dieser sich überhaupt mit der Entwicklung der einzelnen Eigenschaften Gottes in seiner Philosophie nicht weiter beschäftigte; er begnügte sich mit der Darlegung und Vervollständigung des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes; im übrigen

würde er hier wohl auf die Theologie verwiesen haben, der, nach Descartes' Ansicht, solche Dinge eher als der Philosophie angehörten. Spinoza mußte hier eine ganz andere Stellung einnehmen; denn der Begriff Gottes hatte sich in seiner Lehre ganz von dem religiösen Begriffe entfernt. Vgl. das I., II. und V. Buch von Spinozas Ethik.

45) Vgl. Descartes' Prinzipien, Teil I § 29 und die dritte Meditation.

46) Vgl. die dritte Meditation § 4 und meine Erläuterungen dazu S. 150 f. S. auch Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem S. 434 ff.

47) S. die vierte Meditation und die Prinzipien, Teil I, § 32 und 38.

48) Vgl. hierzu die ganze vierte Meditation und meine Erläuterungen dazu; ferner Prinzipien, Teil I, §§ 35 ff.

49) Unter der „Form des Irrtums" ist das Wesen oder der Begriff des Irrtums zu verstehen. Diese Ausdrucksweise ist Aristotolisch und wird von Descartes für gewöhnlich vermieden.

50) Dieser Lehrsatz mit seinem Beweis findet sich bei Descartes nicht; ebensowenig die folgenden (L. 18 und 19). Die eigene Ansicht Spinozas ist hier von Descartes abweichend. Vgl. Ethik Teil I, Lehrsatz 13.

51) Bei Descartes findet sich dieser Satz § 41 des ersten Teils der Prinzipien; allein es fehlt dort der strenge Beweis, den Spinoza hier anfügt. Dieser Beweis (einschließlich des Zusatzes) geht über Descartes hinaus und darauf aus, den freien Willen Gottes in die Notwendigkeit seines Wesens umzuwandeln, wie dies in Lehrsatz 17 und 21 des I. Teils der Ethik weiter ausgeführt wird.

52) Dieser Lehrsatz findet sich bei Descartes im Anhang als Lehrsatz 4 und ausführlicher in der sechsten Meditation § 7, 17, 44.

53) Dieser zweite Teil entspricht dem zweiten Teile der „Prinzipien" Descartes' und handelt also von den Prinzipien der körperlichen Dinge.

54) Dasselbe Postulat findet sich bei Descartes, Prinzipien I. Teil § 43.

55) Vgl. zu den Definitionen die von Descartes; ferner Prinzipien Teil II, § 16; 20; 25; 26 f.; 28—31.

56) Dieser Satz ist aus § 23, Teil II der Prinzipien entnommen. Spinoza behandelt diesen Satz als eine Definition; Descartes dagegen gibt ihn als Lehrsatz und fügt deshalb einen Beweis hinzu. Dies letztere ist offenbar richtiger; denn es handelt sich hier ja nicht nur um eine bloße begriffliche Bestimmung, sondern um die Feststellung des Gesetzes, das jede Bewegung eines bestimmten Körpers regelt.

57) Man vgl. Descartes' Prinzipien Teil II, §§ 4, 16, 20f., 23f.

58) Die Grundsätze 11—13 hat Descartes nicht.

59) Vgl. Prinzipien Teil II, § 33.

60) Diesen Satz hat Spinoza aus Euklids Elementen übernommen, bei Descartes findet er sich nicht ausdrücklich ausgesprochen, wenn er von ihm auch vorausgesetzt wird.

61) Dieser Satz mit Beweis ist von Spinoza zugesetzt, Descartes hat ihn nicht.

62) Man vgl. § 35 des zweiten Teils der Prinzipien.

63) Vgl. ebenda die §§ 21 und 22.

64) Vgl. die Physik des Aristoteles Buch VI, Kap. 2. Einen solchen Beweis, wie Spinoza hier annimmt, hat Zeno gar nicht aufgestellt. Vielleicht hält sich Spinoza hier an Ausführungen von Scholastikern, die selbst nicht unmittelbar aus den Quellen geschöpft haben.

65) Über die Zenonischen Beweise gegen die Realität der Bewegung vgl. Aristoteles Phys. VI 2 p. 233 a, 21 und 9; p. 239 b, 5 ff. und die Kommentatoren des Aristoteles (Berliner Akademie-Ausgabe). Diese Beweise sind sowohl in älterer, wie in neuerer Zeit von nicht unbeträchtlichem Einfluß auf die Entwicklung der Metaphysik gewesen. Sie beruhen sämtlich auf der Unmöglichkeit, sich das Unendliche als in sich abgeschlossen Existierendes vorzustellen, oder sich die Teilung einer endlichen Größe in unendlich viele kleinste Teile als tatsächlich vollzogen zu denken. Ob die Aristotelischen Antworten auf die Zenonischen Argumente genügen, ist recht zweifelhaft; zu widerlegen war Zeno im Grunde nur vermittels des modernen Bewegungsbegriffs, bei dem die Bewegung im bewußten Gegensatz zur Extension als inextensive, infinitesimale Realität aufgefaßt wird.

66) Dieser Zusatz richtet sich gegen die Lehre der Scholastiker, wonach den Körpern gewisse Sympathien zugeschrieben wurden, die sie innerlich antreiben, sich mit anderen zu verbinden, und ebenso Antipathien, die von innen heraus sie zur Trennung antreiben. Auch dem Leeren gab man eine Art anziehender Kraft, vermöge deren es sich selbst stets mit Körpern erfüllte. Solche Annahmen mit ihrer Willkür und Grundlosigkeit widersprechen indessen den Grundgesetzen der Mechanik und sind deshalb schon von Descartes beseitigt worden.

67) Vgl. Descartes' Prinzipien Teil II, § 33.

68) Vgl. ebenda die §§ 33—36.

69) Vgl. ebenda § 37.

70) Vgl. ebenda § 39.

71) Dieser Beweis ist eine Zutat von Spinoza.

72) Hier beginnen die Stoßregeln, die bei Descartes von § 40, Teil II der Prinzipien ab behandelt werden. Bemerkenswert ist, daß Spinoza von dem Begriff der absoluten Härte gänzlich absehen zu dürfen glaubt, obgleich dieser doch eine unerläßliche Voraussetzung für Descartes' Stoßregeln bildet.

73) Das heißt allgemein, daß die Bewegungsgröße gleich dem Produkt aus Masse und Geschwindigkeit des bewegten Körpers ist.

74) Man vgl. § 43. des zweiten Teiles der Prinzipien.

75) An diesem und den folgenden Beweisen zeigt sich recht deutlich die Unzulänglichkeit des von Spinoza gewählten Beweisverfahrens. Er bleibt gänzlich in bloßen Begriffen stecken, anstatt diese auf die reine, räumliche Anschauung zu beziehen.

76) Man sehe § 47 des zweiten Teils der Prinzipien. Vgl. Leibnizens Kritik in den „Bemerkungen zu den Cartesischen Prinzipien" (Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Bd. I. S. 320 f.), die so recht deutlich zeigt, welch gewaltiger Unterschied zwischen dem Cartesianismus eines Spinoza und eines Leibniz vorhanden ist. Dieser stützt sich bei seinen kritischen Bemerkungen vor allem auf das fruchtbare Prinzip der Kontinuität, das er an einer Stelle (a. a. O. S. 84) folgendermaßen ausspricht: „Wenn in der Reihe der gegebenen Größen zwei Fälle sich stetig einander nähern, sodaß schließlich der eine in den anderen übergeht, so muß notwendig in der entsprechenden Reihe der abgeleiteten oder abhängigen Größen, die gesucht werden, dasselbe eintreten." Denkt man sich demgemäß die Ungleichheit oder den Überschuß von B über A stetig verringert, bis völlige Gleichheit eintritt, so wird auch das Resultat sich dem Resultate, das bei der Gleichheit beider Körper vorhanden ist, stetig nähern müssen. „Nimmt man also an, der Überschuß des B über A sei zunächst so groß, daß B trotz des Gegenstoßes seine Bewegung fortsetzt, so muß doch notwendig, wenn B allmählich abnimmt, auch sein Fortschreiten sich stetig verringern, bis . . B vollkommen zum Stillstand kommt. Bei weiterer Abnahme wird B endlich zur entgegengesetzt gerichteten, allmählich wachsenden Bewegung übergehen, bis man, nachdem die Ungleichheit zwischen B und A ganz geschwunden ist, auf die Regel für die Gleichheit kommt . . . Es kann daher diese zweite Cartesische Regel nicht zu Rechte bestehen. Denn nach ihr bleiben, wie sehr man auch B vermindern mag, um es der Größe von A anzunähern, . . die Ergebnisse für das Verhältnis der Gleichheit und der Ungleichheit dennoch stets im höchsten Grade verschieden und nähern sich ein-

ander nicht allmählich, da B stets in derselben Richtung mit derselben Geschwindigkeit seine Bewegung fortsetzt, solange es auch nur ganz wenig größer ist als A."

77) Vgl. die Prinzipien Teil II, § 52, aus denen dieser Lehrsatz wenigstens mittelbar folgt.

78) Vgl. ebenda § 49.

79) Vgl. § 45 und § 53 des zweiten Teils der Prinzipien.

80) Vgl. ebenda § 56.

81) Dieser Lehrsatz stimmt mit § 58, Teil II der Prinzipien, allein nicht sein Beweis; vielmehr widerstreitet dieser nicht bloß Descartes' Auffassung, sondern auch dem folgenden Lehrsatz 35, wonach B den größten Teil seiner Bewegung von den ihn umgebenden Körperchen erhalten soll.

82) Vgl. ebenda § 59.

83) Vgl. zu dem ganzen „Zweiten Teil" Ernst Cassirer, Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Diss. Berlin 1899. Kapitel II.

84) Dieser Anfang des dritten Teiles ist aus Teil III, § 4 der Prinzipien entlehnt.

85) Vgl. ebenda § 45.

86) Vgl. ebenda § 42.

87) Diese Rechtfertigung der Hypothesen ist ein Zusatz von Spinoza, dessen Bemerkungen hier ein feines mathematisches Verständnis bekunden.

88) Dieser Abschnitt ist ziemlich wörtlich aus § 46 (nicht 47), III der Prinzipien entlehnt; vgl. für das Folgende ebenda Teil II, § 20—23.

II. Zu dem „Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken".

89) Spinoza ist in diesem „Anhang", wie von Freudenthal („Spinoza und die Scholastik" in den „Philosophischen Aufsätzen, Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum gewidmet", Berlin 1887, S. 83ff.) überzeugend nachgewiesen worden ist, abgesehen von Descartes, besonders von der jüngeren Scholastik abhängig. Die ältere Ansicht Kuno Fischers, daß diese Schrift dazu dienen solle, die Differenzen zwischen dem eigenen und dem Standpunkte Descartes' zu verdeutlichen, ist nicht haltbar, wie sich aus den Worten Ludwig Meyers in der Vorrede ergibt. M. Joël in seiner Schrift „Zur Genesis der Lehre Spinozas" hat hierüber folgende Auffassung vertreten: „Die metaphysischen Gedanken" — so heißt es hier (S. 47) — „haben überhaupt

einen eigentümlichen Charakter, den ich dahin bestimmen zu müssen glaube, daß er in ihnen die Lesefrüchte aus jüdischen Philosophen, natürlich mit selbständigem Geiste, dazu verwendet, um innerhalb des Cartesianischen Systems solche Fragen zu lösen, die bei Cartesius entweder gar nicht oder doch nur kurz berührt sind". Auch dieser Versuch, die jüdische Religionsphilosophie als Hauptquelle der Schrift nachzuweisen, zeigt sich als undurchführbar. Die ganze Anlage und die Terminologie der Schrift verbieten eine solche Annahme. Die Quelle für sie ist also die christliche Scholastik, insbesondere die jüngere Entwicklung derselben, doch zeigt sich auch ihr gegenüber Spinoza recht selbständig, indem er alle bloßen Spitzfindigkeiten und Wortklaubereien sorgfältig vermeidet und mit seiner Untersuchung nur da einsetzt, wo wirklich metaphysische Probleme verborgen liegen. Er bemüht sich ferner mit Geschick, die alten Formen mit dem neuen Geiste und mit Cartesianischer Denkweise zu erfüllen.

90) Spinoza eröffnet die „Gedanken" mit einer Erklärung des Wortes „ens", wobei er den namhaftesten Scholastikern folgt, denen, ebenso wie dem Aristoteles, Metaphysik mit Ontologie gleichbedeutend war. Vgl. Thomas zu Arist. Metaph. I, IV Anf.; Suarez, Disp. I p. 8; Martini, Exerc. I p. 49; Burgersdijck, Inst. met. I c. I.

91) Ähnliche Untersuchungen pflegen hier in der jüngeren Scholastik des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts zu erfolgen. „Sie waren von großer Wichtigkeit für die Philosophie, welche das Problem, das die Erkenntnis der Universalien bildet, vom Mittelalter geerbt hatte und noch immer als eins der wichtigsten anzusehen gewohnt war." (S. 107). Auch bei Suarez fehlt eine Abhandlung über diesen Gegenstand nicht.

92) Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 108. Ähnliche Untersuchungen wie hier bei Spinoza finden sich bei Suarez, Disp. XXXI p. 156f.; Scheibler, Met. I c. 13 und 14 p. 318f. Heereboord, Melet. p. 1343.

93) Den Erörterungen des Begriffes „ens" gleich „Ding" oder „Wesen" folgen bei den Metaphysikern Erörterungen über die verschiedenen Bestimmungen des Seienden, über Notwendigkeit und Möglichkeit, Ewigkeit, Zeit und Dauer, Gegensatz und Ordnung, Verschiedenheit und Übereinstimmung, Ganzes und Teil und anderes. Vgl. Suarez, Disp. III; Scheibler a. a. O. I. c. 3ff.; Burgersdijck, Inst. met. I c. 10ff. Spinoza begnügt sich mit der Erörterung der wichtigsten dieser Bestimmungen.

94) „Über die Ewigkeit" fehlt in dem lateinischen Texte von v. Vloten und Land.

95) Hier nähert sich Spinoza am entschiedensten Burgersdijck, von dem die hier aufgezählten Bestimmungen in den Inst. log. c. 19—23 besprochen worden sind.

96) Auch hier, bei der Erörterung der sogenannten transscendentalen Bestimmungen des „ens“ zeigt sich Spinoza von Thomas und von Suarez abhängig.

97) Auch hier folgt Spinoza der jüngeren Thomistischen Richtung, besonders bei der Behandlung der Attribute Gottes.

98) S. Freudenthal a. a. O. S. 111.

99) Spinoza wiederholt hier zum Teil wörtlich die Ausführungen Burgersdijcks (a. a. O. S. 111).

100) Veränderlichkeit wird Gott von Spinoza abgesprochen, weil Gott weder durch äußere Ursachen, noch durch eine innere Ursache verändert werden könne. Dieselbe Unterscheidung zur Abwehr des Begriffes der Veränderlichkeit findet sich schon bei Plato Rep. II 380 D, ferner bei Thomas S. th. qu. 9 art. 2, und noch näher kommt Heereboord Melet. p. 184f.

101) Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 113.

102) In diesem Kapitel behandelt Spinoza Themata, die von Philosophen der verschiedenen Religionsparteien des öfteren erörtert worden sind. Fragen wie die § 2 und 4 erwähnten weisen auf die christliche Scholastik hin, die derartiges bis zum Übermaß erwogen hat. Vgl. Lombardus I d. 38 und 39 und seine Kommentatoren; Thomas S. th. I qu. 14. Suarez, Disp. XXX s. 15 u. a.

103) Hierzu vgl. Thomas, de potent. qu. 1 art. 3. 7.; Summa theol. I qu. 25 art. 3f; Suarez, Disp. XXX S. 17; Heereboord, Melet. p. 347 f.

104) Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 114.

105) Den Wortlaut dieser Fragen entnimmt Spinoza seinem Landsmanne Heereboord (Melet. p. 354—357). Er weiß indessen aus den Schriften anderer, daß diese Fragen selbst viel älteren Ursprungs sind. In der Tat begegnen sie bei fast allen Metaphysikern, seit sie Petrus Lombardus und Thomas behandelt hatten, ja, sie finden sich schon im Neuplatonismus und in der Patristik.

106) Spinoza behandelt den Schöpfungsbegriff und die Begriffe der Erschaffung und der Erhaltung nach dem Muster der jüngeren Scholastiker (Freudenthal a. a. O. S. 115).

107) Der Begriff der Erhaltung ist, wie Freudenthal im Gegensatz zu Sigwart (Kurzer Traktat S. 168, zweite Auflage) feststellt, nicht Giordano Bruno entlehnt, sondern weit verbreitete Lehre der Scholastiker. So heißt es, um nur ein Beispiel anzuführen, bei Thomas (S. th. 1 qu. 104 art. 1 und 2): „Durch dieselbe Tätigkeit wie er Schöpfer,

ist Gott auch der Erhalter der Dinge.“ Joël hebt in seiner Schrift „Zur Genesis der Lehre Spinozas“ (S. 48) hervor, daß dieser Gedanke der Identität von Schöpfung und Erhaltung sich auch bei jüdischen Religionsphilosophen findet.

108) Vgl. die von Freudenthal (a. a. O. S. 115) angeführten Stellen, welche die Übereinstimmung Spinozas mit Pereira und Heereboord zeigen.

109) Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 116.

110) Die Quelle für diese Ausführungen ist, wie von Trendelenburg (Beitr. III S. 317 f.) nachgewiesen worden, Heereboord, Melet. p. 713.

111) „Auffällig ist, daß Spinoza seine Cogitata mit einer Bemerkung über accidentia realia, die in keinem Zusammenhang mit dem voraufgeschickten Gegenstand steht, abschließt. Es erklärt sich aus dem Umstande, daß die meisten Metaphysiker, dem Aristotelischen Schema der Kategorien folgend, eine Erörterung der Accidenzien der Untersuchung über die Substanz folgen ließen. Der Frage nach den accidentia realia aber legte die christliche Scholastik eine große Bedeutung wegen der Lehre von der Transsubstantiation bei“ (Freudenthal ebenda S. 117).

Inhaltsübersicht

der in den „Prinzipien der Philosophie Descartes" und in den „Metaphysischen Gedanken" enthaltenen Definitionen, Grundsätze, Lehrsätze und Lehnsätze.

Seite

Philosophische Bibliothek
Band 95.

Baruch de Spinoza.

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.

Abhandlung vom Staate.

Dritte Auflage.

Übertragen und eingeleitet
nebst Anmerkungen und Register
von

Carl Gebhardt.



Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1907.

Druck von O. Grumbach in Leipzig.

Inhalt.

Einleitung.

Der vorliegende Band der Philosophischen Bibliothek umfaßt in neuer Übertragung die beiden unvollendeten Abhandlungen Spinozas, die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (tractatus de intellectus emendatione) und die Abhandlung vom Staate (tractatus politicus), die erste Schrift, in welcher der Philosoph die Gedanken seiner Lehre der Welt mitteilen wollte, und zugleich das letzte Werk, das ihm zu schreiben vergönnt war. Zwischen ihnen liegt die Abfassung der beiden großen Hauptwerke seines Lebens, der Ethik und des Theologisch-politischen Traktats. Unsere Abhandlungen stehen zu ihnen nicht im Verhältnis von philosophischen Nebenwerken; vielmehr treten sie ihnen als gleichberechtigte Teile eines Gesamtwerks ergänzend zur Seite. Es ist ein Gedanke, der die beiden zeitlich auseinanderliegenden Schriften zusammenschließt, indem er sie einer höheren Einheit unterordnet, der Gedanke, den seine Philosophie gelehrt, sein Leben verkörpert hat. Es ist der Gedanke vom wahren Glück des Menschen, vom Glück der freien Persönlichkeit.

*　　　*
*

Über die Entstehung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes haben wir zwei Zeugnisse der Freunde Spinozas. In der Vorrede der Opera posthuma (1677), in denen die beiden Abhandlungen zuerst erschienen sind, heißt es: „Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gehört zu den früheren Werken unseres Philosophen, wie ihr Stil und ihr Inhalt bezeugen. Die Bedeutung

des behandelten Gegenstandes und der große Nutzen, den er sich darin zum Ziele setzte, nämlich dem Verstande den leichtesten und ebensten Weg zur wahren Erkenntnis der Dinge zu bahnen, haben ihn immer angespornt, die Abhandlung zu vollenden. Allein die schwierige Arbeit, das tiefe Nachdenken und die umfassende Sachkenntnis, die zu ihrer Vollendung erforderlich waren, ließen sie nur langsam vorrücken, wie sie denn auch mit der Grund waren, weshalb sie nicht beendigt wurde und weshalb hie und da etwas fehlt. Denn in den Anmerkungen, die er selbst hinzufügte, weist der Autor öfters darauf hin, daß etwas, das er gerade behandelt, genauer darzulegen oder ausführlicher auseinanderzusetzen sei, entweder in seiner Philosophie oder an anderem Orte." Der Abhandlung selbst ist dann noch eine admonitio ad lectorem vorausgeschickt, die folgendermaßen lautet: „Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes u. s. w., die wir dem geneigten Leser hiermit unvollendet übergeben, war bereits vor vielen Jahren vom Verfasser geschrieben. Er hatte stets die Absicht, sie zu vollenden; aber durch andere Arbeiten abgehalten und schließlich vom Tode weggerafft, konnte er sie nicht zum erwünschten Ende führen. Da sie aber viele herrliche und nützliche Gedanken enthält, die jedem, der aufrichtig die Wahrheit sucht, ohne Zweifel von nicht geringem Nutzen sein werden, so wollten wir sie dem Leser nicht vorenthalten. Wir wollten aber auf jene Umstände hinweisen, damit man die dunklen, unausgearbeiteten und ungefeilten Stellen der Schrift, die sich aus den angegebenen Gründen darin finden, entschuldige."

Wir können jedoch die Entstehung unserer Abhandlung noch genauer zeitlich fixieren, seit wir den erst in neuerer Zeit aufgefundenen Schluß eines Briefes Spinozas an den deutschen in England lebenden Akademiker Oldenburg kennen. Dort heißt es: „Was Ihre neue Frage anlangt, wie nämlich die Dinge zu sein angefangen haben und durch welches Band sie von der ersten Ursache abhangen, so habe ich über diesen Gegenstand und auch über die Verbesserung des Verstandes ein ganzes Werkchen ver-

faßt, mit dessen Aufzeichnung und Verbesserung ich beschäftigt bin. Aber ich stehe bisweilen von dem Werke ab, weil ich noch keinen bestimmten Plan über seine Herausgabe habe. Ich fürchte natürlich, daß sich die Theologen unserer Zeit verletzt fühlen und mich, der ich die Zänkereien aufs äußerste scheue, mit ihrem gewohnten Hasse verfolgen. Ich erwarte hierüber Ihren Rat, und damit Sie wissen, was in diesem meinen Werke enthalten ist, das den Kanzelrednern ein Anstoß sein könnte, so sage ich, daß ich viele Attribute, die von ihnen und von allen, wenigstens von denen, die ich kenne, Gott zugeschrieben werden, bloß als Schöpfungen betrachte, während ich dagegen von anderen Dingen, die sie infolge ihrer Vorurteile als Schöpfungen ansehen, behaupte, daß es Attribute Gottes seien, und daß sie diese mißverstanden hätten; ferner daß ich Gott von der Natur nicht so trenne, wie es alle, von denen ich Kenntnis habe, getan." Der Brief, in dem diese Stelle sich findet, ist in der ersten Hälfte des Jahres 1662 geschrieben, und es kann kein Zweifel sein, daß sich Spinoza zu dieser Zeit mit der Abfassung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes beschäftigt hat.

Wichtiger ist aber noch eine andere Erkenntnis, die wir dieser Briefstelle verdanken. Die Abhandlung ist nicht als eine selbständige Schrift gedacht gewesen, sondern als Teil eines umfassenderen Werkes. Das bezeugt sie auch schon selbst, indem sie es vermeidet, ihren Ausführungen die tiefste Begründung zu geben oder sie bis zur letzten Konsequenz durchzuführen; anstatt dessen verweist sie immer auf den nachfolgenden, offenbar größeren und bedeutenderen Teil des Werkes. Dieser Teil oder, genauer gesagt, das Material, aus dem er gebildet werden sollte, ist ebenfalls auf uns gekommen: es ist eine Jugendschrift Spinozas, die erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgefundene und nur in holländischer Übersetzung erhaltene kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit (tractatus brevis). Die Hinweise der angeführten Briefstelle lassen sich, wie ich an anderer Stelle bewiesen zu haben glaube, in ihrer Bestimmtheit auf keine andere

Schrift Spinozas beziehen, und zudem zeigt die kurze Abhandlung, die in den beiden überkommenen Handschriften eine zwiefache Redaktion des Textes erkennen läßt, in der jüngeren Redaktion deutlich die Spuren einer Überarbeitung, deren Hinzufügungen ganz in der Gedankenrichtung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes liegen und nur in derselben Zeit wie diese entstanden sein können. In der Tat schließt sich unsere Schrift sehr eng an die ältere an, indem sie gewisse Partien aus ihr mit leichter Umarbeitung übernimmt, und wir dürfen wohl glauben, daß Spinoza in gleicher Weise auch die übrigen Teile der Kurzen Abhandlung aus der Unfertigkeit des Entwurfs zu einer systematischen Darstellung seiner Lehre umzuarbeiten die Absicht hatte.

Vergleichen wir jedoch die Grundbegriffe der Kurzen Abhandlung und der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes miteinander, so werden wir in einem entscheidenden Punkte einem wesentlichen Unterschied begegnen. In der Kurzen Abhandlung ist das Erkennen ein Leiden: die Objekte machen, daß wir sie wahrnehmen; wir bejahen oder verneinen niemals etwas von einer Sache, sondern die Sache bejaht oder verneint etwas von sich in uns. In der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes hingegen ist das Erkennen ein Tun: vermöge seiner angeborenen Kraft bringt der Verstand die Ideen als seine Geisteswerke hervor; diese erkennen nicht mehr ein Objekt als ihre Ursache an, sondern hängen allein von dem Vermögen und der Natur des Verstandes ab; die Seele ist, wie Spinozas charakteristischer Ausdruck lautet, rein als ein geistiger Automat gefaßt. Mit der Lehre vom Erkennen hat sich notwendig auch die Lehre vom Irrtum gewandelt. In der Kurzen Abhandlung liegt die Ursache des Irrtums in den Objekten, die uns nur partiell afficieren, während wir die Affektion aufs Ganze beziehen. In der späteren Abhandlung liegt der Grund in uns, in der Begrenztheit unserer Vernunft, die nur ein Teil ist von jener Universalvernunft, mit der das All sich selbst begreift.

Diese Wandlung in der Lehre vom Erkennen er-

hielt für die Weiterbildung der spinozistischen Philosophie eine geradezu entscheidende Bedeutung. Die sensualistische Konsequenz einer in ihrem Motiv durchaus idealistisch gerichteten Erkenntnistheorie bedrohte in der Folge die Möglichkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnis überhaupt, und Spinoza mußte in der Kurzen Abhandlung selbst bekennen: das Verstehen ist ein Gewahrwerden der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele. In einem der wichtigsten Zusätze zu dieser Schrift aus der Zeit der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes zeigt es sich, wie er sich dieser Gefahr bewußt wird. Den Ideen, wie sie die Objekte durch eine Affektion der Sinne in uns bewirken, wird hier der Erkenntniswert ausdrücklich abgesprochen. Die Seele, die als die Idee ihres Körpers gefaßt ist, kann noch nicht einmal von ihrem Körper einen klaren Begriff haben, weil sie nur einen begrenzten Modus des universalen Denkens bildet; nur in diesem, in der denkenden Sache, welche allein die ganze Natur ist, sind alle adäquaten Ideen enthalten. Damit ist aber die Aufgabe gegeben, die der Verstand erfüllen muß, um wirkliche Erkenntnis zu erlangen: er muß das, was in der denkenden Sache enthalten ist, in sein eigenes Denken aufnehmen, oder er muß, um völlig ein Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus der Idee herleiten, die den Ursprung und die Quelle der gesamten Natur darstellt, so daß diese auch die Quelle der übrigen Ideen ist. Der ursprünglich mystische Gedanke der Kurzen Abhandlung von dem Versenken der Seele in Gott wird in jenen rationalistischen umgesetzt, daß die Seele Gott als Denkinhalt in sich aufzunehmen habe. Die metaphysische Lehre von der Identität der Körperwelt und der Geisterwelt wird, in die Ebene der Erkenntnistheorie projiciert, zu jenem anderen Identitätsgedanken: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Diese innere Entwicklung, die von der Kurzen Abhandlung zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes führt, ward aber auch für die Darstellung der Lehre entscheidend. Das Hervorgehen

der Dinge aus Gott, das in dem Hervorgehen der Ideen aus der Idee Gottes sein Spiegelbild finden soll, kann nicht als eine zeitliche Folge gedacht werden, denn sonst würde es ja den Verstand wiederum von der Erfahrung abhängig machen; es kann nur eine zeitlose Folge sein. Es steht nicht unter dem Gesichtspunkt der Dauer (sub duratione), sondern in gewissem Sinne unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub quadam specie aeternitatis). Wie in der Natur des Raumes die Gesetze liegen, von denen alle geometrischen Figuren abhängig sind, so liegen in Gott die Gesetze aller existierenden Dinge. Zwar sind die Einzeldinge in ihrer Individuation aus der Idee Gottes so wenig zu begreifen, wie die Zufälligkeit dieses oder jenes Dreiecks aus der Idee des Raumes; die Gesetze aber, die jedes Ding konstituieren, folgen gerade so aus der Natur Gottes, wie das Gesetz über die Winkelsumme im Dreieck aus der Natur des Raumes folgt. Soll also die Aufgabe, welche die Abhandlung stellt, erfüllt werden, sollen wirklich die Dinge, soweit sie Gegenstand philosophischer Erkenntnis sein können, aus der Idee Gottes hergeleitet werden, so kann es nur geschehen in dem bewußten Fortschreiten von Grund zu Folge, d. h. in der Form der Mathematik. Sobald Spinoza sich in seiner Abhandlung über die Tragweite seines Erkenntnisgedankens klar geworden war, konnte er sich nicht mehr mit der fortlaufenden systematischen Darstellung der Kurzen Abhandlung begnügen; er mußte sein Vorhaben aufgeben, sie mit jener zu einem Werke zu verbinden, und anstatt dessen jenen großartigen Versuch unternehmen, die Erkenntnis der Dinge in geometrischer Ordnung aus der Idee Gottes zu entwickeln. Anfang 1663, also kein volles Jahr, nachdem er noch den Gedanken jenes zusammengesetzten Werkes gehegt hatte, haben seine Amsterdamer Freunde bereits das erste Buch seiner Ethik in Händen. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ist die Quelle für die Entstehung der Ethik geworden.

Spinoza hat, wie uns schon seine Freunde bezeugen, die Vollendung der Abhandlung nie aufgegeben, und die Meinung, daß sie durch die Ethik

überflüssig geworden sei, ist nicht richtig. 1666 hat er in einem Briefe, durch eine Anfrage veranlaßt, kurz den Grundgedanken seiner Methodenlehre in völliger Übereinstimmung mit seiner Schrift dargelegt, und noch in den letzten Jahren seines Lebens hat er mit dem deutschen Philosophen Tschirnhaus von ihr gesprochen, zwar mit einer gewissen Zurückhaltung, aber doch in einer Weise, die uns über die Absicht einer späteren Herausgabe nicht im Zweifel läßt. Die Umarbeitung, die zu diesem Zwecke nötig gewesen wäre, hat er nicht vorgenommen; er hat bloß eine Stelle gestrichen, die nicht mehr am Platze war, sobald er die Abhandlung als selbständige Schrift herauszugeben gedachte. Vielleicht trägt der Zwiespalt zwischen der Absicht, gemeinverständlich zu reden, und der Notwendigkeit, auf die letzten Begriffe seiner Philosophie sich zu beziehen, ein Zwiespalt, der die Schwierigkeit und zugleich den Mangel der Schrift bildet, die Schuld daran, daß er sie nicht vollendet hat. In der Ethik selbst aber hat er an einer Stelle auf sie Bezug genommen, indem er ihr die Erörterung gewisser methodologischer Fragen zuwies. Aber noch mehr — die Ethik setzt geradezu die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes als ihre Einleitung voraus. Wenn Spinoza in seinem Hauptwerk die Grundbegriffe seiner Lehre scheinbar so unvermittelt und unbewiesen vor uns hinstellt, so durfte er es tun, weil er sich den Leser schon durch die einleitende Abhandlung genügend vorbereitet dachte. Die Einleitung der Schrift, die alles Wahrheitsforschen dem einen Zwecke, dem Zwecke des wahren Glücks dienstbar macht und die uns in die Tiefen seines Denkens führt, ist nicht als die Einleitung seiner Methodenlehre, sondern als die Einführung in sein System gedacht. Die Aufgabe, welche die Abhandlung stellt, hat die Ethik gelöst. Wie es die Abhandlung fordert, unternimmt es die Ethik, die Welt zu erkennen und zu erklären in der höchsten Erkenntnisart, im intuitiven Wissen; wie es die Abhandlung begründet, schreitet die Ethik fort von Folgerung zu Folgerung in der Selbstgewißheit der Wahrheit, die sich erleuchtet und den Irrtum. Die

Abhandlung will, daß die Erkenntnis alles Seienden aus der Idee des Wesens hergeleitet werde, das die Ursache alles Seienden bildet, und die Ethik stellt den Begriff der göttlichen Substanz an ihre Spitze; die Abhandlung fordert von der Definition dieses unerschaffenen Dinges, daß sie jede Ursache ausschließe, keinen Zweifel an seiner Existenz möglich mache und alle Eigenschaften aus sich erschließen lasse, und die Ethik beginnt mit dem Satze: per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam. In der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes liegt der Schlüssel zum Verständnis der Ethik.

*

Auf eines der Motive, die bei der Abfassung der Abhandlung wirksam gewesen sind, darf noch besonders hingewiesen werden. Spinoza hat von sich selbst gesagt: „Es ist nicht meine Art, die Irrtümer der anderen aufzudecken", und in der Tat finden wir in seinen Werken äußerst wenig Stellen, an denen er direkt gegen andere Philosophen polemisiert. Trotzdem konnte er es nicht vermeiden, schon um selbst zur vollen Klarheit zu gelangen, sich mit den Lehren seiner Zeit auseinanderzusetzen. Die Spuren davon finden wir, auch wenn sie nicht immer zu Tage liegen, noch jetzt in seinen Schriften. In diesem Sinne enthält unsere Abhandlung Spinozas Auseinandersetzung mit Bacon.

Die Bedeutung, welche die Philosophie seit Kant der Erkenntnistheorie für die Begründung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis gab, hat die dogmatische Philosophie des 17. Jahrhunderts der Methodenlehre beigelegt. Descartes sowohl wie Bacon haben ihr philosophisches Werk mit einer Methodenlehre begonnen, und Spinoza folgt darin ihrem Beispiel. Es liegt auf der Hand, daß er sich dabei an ihren Schriften orientiert hat. Der Einfluß Descartes' freilich, der in der Kurzen Abhandlung noch so stark war, daß er die völlig unorganische Übernahme cartesianischer Lehren veranlassen konnte, ist nunmehr sehr zurückgetreten und macht sich vielleicht nur noch in der Lehre vom Erkenntnisvermögen und vom Vor-

stellungsvermögen erneut geltend. Demgemäß finden wir eine polemische Bezugnahme auf Descartes eigentlich nur an zwei Stellen, an denen vom Traum und vom deus deceptor die Rede ist. Anders ist es mit Bacon. In der Kurzen Abhandlung findet sich noch keine Spur davon, daß Spinoza ihn gekannt hat. Als Oldenburg den Philosophen im Anfang 1661 in Rhijnsburg besuchte, sprachen sie über die Principien der Philosophie Bacons miteinander, und in einem Briefe an Oldenburg aus demselben Jahre präcisiert Spinoza noch einmal die Kritik, die er an ihnen geübt. Offenbar hat er nicht lange vorher erst Bacons Schriften kennen gelernt. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, die selbst ihren Titel der baconischen Terminologie entlehnt, beweist es in zahlreichen, unverkennbar an Bacon anklingenden Wendungen, daß sie unter dem frischen und unmittelbaren Eindruck des Neuen Organon entstanden ist, und noch später scheint sich Spinoza, wie er in seinem Briefwechsel auf die Methodenlehre zu sprechen kommt, jenes Einflusses erinnert zu haben. Die zweite Erkenntnisart der Abhandlung trägt die Züge der baconischen Methode, und in einer Randbemerkung nimmt Spinoza sich ausdrücklich vor, an ihr eingehender Kritik zu üben. In dem großen Kampfe Bacons gegen den aristotelisch-scholastischen Syllogismus hat sich Spinoza mit Bewußtsein auf die Seite der alten Philosophen gestellt, während er sich freilich in den empirischen Wissenschaften als Anhänger der induktiven Methode bekennt. Da nun die Kurze Abhandlung das Problem der deduktiven Methode bei weitem noch nicht mit dieser Klarheit erfaßt hat, darf man wohl annehmen, daß gerade die baconische Methodenlehre Spinoza vor die Frage: Induktion oder Deduktion? gestellt und ihn bestimmt hat, in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes die Forderung der deduktiven Methode mit solcher Schärfe zu formulieren. So betrachtet erscheint Bacons Neues Organon als ein wichtiges Ferment in der Gedankenbildung Spinozas.

* * *

Über die Entstehung der Abhandlung vom Staate haben die Herausgeber der Opera posthuma in der Vorrede berichtet: „Die Abhandlung vom Staate hat unser Autor kurz vor seinem Hingang verfaßt. Ihre Gedanken sind ausgereift, ihr Stil ist klar. Seine Meinung setzt er darin wohlbegründet auseinander, ohne auf die Ansichten der vielen Politiker einzugehen, und folgerichtig läßt er sie überall aus den Voraussetzungen hervorgehen. In den fünf ersten Kapiteln handelt er von der Staatslehre im allgemeinen, im sechsten und siebenten von der Monarchie, im achten, neunten und zehnten von der Aristokratie, das elfte endlich enthält den Anfang der demokratischen Regierung. Sein vorzeitiger Tod aber war schuld daran, daß er die Abhandlung nicht vollendete und daß er weder von den Gesetzen noch von verschiedenen die Staatslehre betreffenden Fragen gehandelt hat, wie es aus einem der Abhandlung vom Staate vorangestellten Briefe des Autors an einen Freund zu ersehen ist.“ Dieser Brief, der vielleicht an den einen Herausgeber der Opera posthuma, Jarig Jelles, gerichtet ist, welcher sich schon früher einmal mit einer Anfrage über die Staatslehre an ihn gewendet hatte, lautet so: „Lieber Freund! Ihren lieben Brief habe ich gestern erhalten. Herzlichen Dank für die unermüdliche Sorge, die Sie um mich tragen. Ich hätte diese Gelegenheit u. s. w. nicht vorübergehen lassen, wenn ich nicht mit einer Sache beschäftigt wäre, die ich für nützlicher halte und die Ihnen, wie ich glaube, noch mehr Freude machen wird, nämlich mit der Abfassung einer Abhandlung über den Staat, die ich vor einiger Zeit auf Ihre Anregung hin begonnen habe. Von dieser Abhandlung sind bereits sechs Kapitel fertig. Das erste enthält gewissermaßen die Einleitung zu dem Werke selbst, das zweite handelt vom Naturrecht, das dritte vom Recht der höchsten Gewalten, das vierte von den Staatsgeschäften, die zum Verwaltungskreis der höchsten Gewalten gehören, das fünfte davon, was das Letzte und Höchste ist, das die Gesellschaft ins Auge fassen muß, und das sechste, wie eine monarchische Regierung eingerichtet werden muß, damit sie nicht in Tyrannei

verfällt. Gegenwärtig behandle ich das siebente Kapitel, in dem ich alle Teile des vorhergehenden sechsten Kapitels, die sich auf die Ordnung einer wohleingerichteten Monarchie beziehen, methodisch darlege. Sodann werde ich zur aristokratischen und zur Volksregierung, schließlich zu den Gesetzen und anderen speciellen Fragen der Staatslehre übergehen. Und nun leben Sie wohl u. s. w." Die Herausgeber fügen diesem Brief noch die Bemerkung bei: „Daraus geht das Ziel des Verfassers hervor; aber durch Krankheit verhindert und vom Tode weggerafft, vermochte er das Werk nicht weiter als bis zum Ende der Aristokratie zu führen, wie der Leser selbst sehen wird." Wir dürfen die Entstehung der Abhandlung vom Staate wohl in die beiden letzten Lebensjahre Spinozas, 1675—1677, verlegen. Sie setzt die 1675 abgeschlossene Ethik voraus, und andrerseits weist die Ethik an der Stelle, wo sie von der Bildung der Gesellschaft spricht, schon auf sie hin. Ist der angeführte Brief wirklich an Jarig Jelles gerichtet, so dürfte dieser ein gewisses Verdienst um die Entstehung der Abhandlung beanspruchen.

*

Die Staatslehre Spinozas wurzelt in seiner philosophischen Überzeugung; die neue Weltauffassung hat einen neuen Staatsgedanken geboren. Nicht mehr in dem Traum eines Jenseits, sondern in der Wirklichkeit des Diesseits liegen die Werte des Lebens. „Der freie Mensch denkt an nichts weniger denn an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern ein Nachsinnen über das Leben." Nicht in den Gütern der Welt, nur in uns selbst liegt das Glück, hatte schon die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes gelehrt. Alles, was ist, will im Dasein beharren, ist die Lehre der Ethik, die freie Entfaltung seines Wesens ist seine Tugend. Die Aufgabe des Staates kann deshalb nur darin bestehen, dem Einzelnen die Möglichkeit zu gewährleisten, seine Individualität in voller Freiheit zu

entwickeln. Das hat Spinoza mit jenen ewig gültigen Worten des Theologisch-politischen Traktats ausgesprochen: „Der letzte Zweck des Staates ist nicht, zu herrschen, noch die Menschen in Furcht zu halten oder sie fremder Gewalt zu unterwerfen, sondern vielmehr den Einzelnen von der Furcht zu befreien, damit er so sicher als möglich leben und sein natürliches Recht, zu sein und zu wirken, ohne Schaden für sich und andere vollkommen behaupten kann. Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr, zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet seine Kräfte entfalten kann, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und daß sie nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist sich bekämpfen, noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit.“ Diesen Zweck kann der Staat nur erfüllen, indem er die Bedingungen schafft, unter denen sich der Einzelne frei zu entwickeln vermag, und indem er ihn gegen jede Störung sichert. Die Freiheit der Persönlichkeit, gewährleistet vom Staat — das drückt die Abhandlung vom Staate mit den Worten aus: „Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind die Tugenden des Einzelnen, die Tugend des Staates ist die Sicherheit.“ Es ist schwer zu verstehen, wie man zwischen diesem Ausspruch und jenen Sätzen des Theologisch-politischen Traktates einen Widerspruch hat finden können und wie man hat meinen können, in der späteren Schrift habe das Interesse der Sicherheit die Idee der Freiheit zurückgedrängt. Auch in der Abhandlung vom Staate versteht Spinoza „unter menschlichem Leben nicht bloß den Kreislauf des Blutes und die übrigen allen Lebewesen gemeinsamen Funktionen, sondern in erster Linie Vernunft, wahre Tüchtigkeit und wahres Leben des Geistes“. Wenn der Theologisch-politische Traktat dem Staate die Freiheit als letztes Ziel setzt und wenn die Abhandlung vom Staate Frieden und Sicherheit als seine Zwecke bestimmt, so sind diese Urteile nicht einander entgegengesetzt, sondern richtig verstanden identisch, weil sie den notwendigen Ausdruck eines und

desselben ethischen Ideals bilden. Als dieses Ideal, seines rationalistischen Charakters entkleidet und bereichert um die Bildung eines inhaltvollen Jahrhunderts, zum Kulturideal einer ganzen Zeit erhoben war, wurde auch der Staatsgedanke Spinozas wieder gedacht, und ganz in seinem Sinne hat es Wilhelm von Humboldt unternommen, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.

*

Schon früh ist man darauf aufmerksam geworden, daß die Staatslehre Spinozas in genauen Beziehungen zu der Staatslehre von Hobbes steht. Die Theorie des Engländers ist auch in den Niederlanden bald zur Herrschaft gelangt, und es ist natürlich, daß sich Spinozas Gedanken vom Staate unter ihrem Einfluß oder vielleicht mehr noch im Gegensatz zu ihr gestaltet haben. Man kann es geradezu als eine Tendenz der Abhandlung vom Staate bezeichnen, sich mit den Lehren von Hobbes auseinanderzusetzen. Sein Name wird freilich nie genannt, aber den Zeitgenossen war auch eine solche verdeckte Polemik verständlich.

In seinem Ausgangspunkt stimmt Spinoza mit Hobbes völlig überein. Auch bei jenem wird unterschieden zwischen einer Regierung, die durch Gewalt erworben wird, und einer solchen, die ein Volk begründet; nur um die letztere handelt es sich. Der vorstaatliche Zustand der Menschen ist der Naturzustand. Sein Maß ist der Nutzen, sein Recht ist die Macht. Aber schon auf dieser Stufe besteht ein Gegensatz zwischen Spinoza und Hobbes. Dieser hatte, entsprechend seinem transscendenten Gottesbegriff, die Geltung der Moralgesetze schon für den Naturzustand postuliert; er nennt sie Naturgesetze und identificiert sie mit den Geboten der Vernunft. Für den immanenten Gottesbegriff Spinozas können Naturgesetze nur die unverbrüchlichen Gesetze alles Weltgeschehens sein; der Mensch steht nicht in der Natur wie ein Staat im Staate.

Der Naturzustand, lehrt Hobbes weiter, und Spinoza folgt ihm hierin, ist höchst elend. Weil jeder

ein Recht auf alles hat, so hat in Wahrheit keiner ein Recht. Daher rät die Vernunft, den Kampf aller gegen alle zu beendigen; die Furcht wird der Ursprung der Gesellschaft. Da die Einzelnen doch nicht im Naturzustande für sich bestehen könnten, so schließen sie sich zusammen und übertragen in einem Vertrage all ihre Rechte auf den Staat, um sie dann von diesem, gehörig verteilt und in ihrem Bestande gewährleistet, wieder zu Lehen zu empfangen. Erst von da an gibt es Mein und Dein, Gerecht und Ungerecht, Gut und Böse. Die Nachteile des Staatslebens kommen nicht in Betracht gegenüber dem Elend des Naturzustandes. Für die Unterwerfung hat jeder die Sicherheit eingetauscht. Auf dieser Stufe ist der Gegensatz zwischen Hobbes und Spinoza ein grundsätzlicher. Während bei Hobbes Naturzustand und Staatsleben principiell verschieden sind, bei Spinoza sind sie es nicht. Bei Hobbes ist der Naturzustand im Staatsleben aufgehoben, bei Spinoza ist er darin nur reguliert. Das Staatsleben ist bei ihm eigentlich nichts anderes als ein vernünftig geordneter Naturzustand. Dem entspricht es nun auch, daß in seiner Lehre der Vertrag durchaus nicht die centrale Stelle einnimmt wie bei Hobbes. Wohl erscheint er noch als die Form, unter welcher der eine Zustand in den anderen übergeht, aber er ist weit davon entfernt, das Staatsleben zu konstituieren. Schon im Theologisch-politischen Traktat in den Hintergrund gedrängt, ist er der Abhandlung vom Staate womöglich noch gleichgültiger geworden. Spinoza hat sich selbst über diesen Gegensatz in einem Briefe vom Jahre 1674 geäußert: „Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustande der Fall ist."

Auch in der Lehre vom Staate selbst stimmt Spinoza in vielem noch mit Hobbes überein. Der

Wille der Gesamtheit hat für den erklärten Willen eines jeden zu gelten. Der Staat steht nicht unter dem bürgerlichen Recht; er allein darf die Gesetze auslegen. Nur dem Inhaber der Regierungsgewalt steht das Recht der Beamtenwahl und der Begnadigung zu. Die Staaten verhalten sich zueinander wie die Einzelnen im Naturzustand. Allein auf dieser Stufe überwiegt der Gegensatz die Übereinstimmung, und dieser Gegensatz ist der tiefste, weil er ein persönlicher ist. Bei Hobbes gründen die Menschen den Staat, um ihr Leben zu sichern, bei Spinoza gründen sie ihn, um „ihr Leben zu sichern und ihren Geist auszubilden“. Dieses Mehr ist entscheidend. Hobbes kennt nur einen Zweck des socialen Lebens, die Sicherheit, und nur ein Mittel dazu, die Omnipotenz des Staates, die jede Willkür, aber auch jede Freiheit des Einzelnen vernichtet. Ihm gegenüber statuiert Spinoza das Recht der Persönlichkeit. Darum ist ihm die höchste, die ideale Staatsform die, in der das Recht der Persönlichkeit am vollkommensten gewahrt bleibt, die Demokratie; die übrigen Staatsformen sind nur durch Entartung aus ihr hervorgegangen. Für Hobbes ist die höchste und ursprünglichste Staatsform die absolute Monarchie, weil in ihr die Staatsgewalt alles Recht, der Untertan keines hat. Die Einheit des Staates liegt für Hobbes in der Einheit des Herrschers, für Spinoza in der Einheit der Gesinnung und der Gesittung. Für ihn ist die unumschränkte Regierung die Volksherrschaft, in der Herrscher und Beherrschte eines sind; für jenen ist es die absolute Monarchie, in der der Wille des Königs das Gesetz der Untertanen ist. Der Staat Spinozas hütet sich, in die Sphäre des Einzelnen einzugreifen, er gewährt Lehrfreiheit, Redefreiheit und Gewissensfreiheit; der Staat des Hobbes hat die Censur der Meinungen, und die Universitäten sind seine Organe. Zwei Staatsgedanken stehen sich hier gegenüber, an die man nicht mit formal-logischem Maßstab herantreten darf, wenn man ihnen gerecht werden will. Die Weltgeschichte hat über sie entschieden.

*

Die großen Staatstheorien sind aus der Zeit hervorgegangen. Im Bewußtsein ihrer Würde unternimmt es die Philosophie, in die Geschicke der Völker einzugreifen und die bewegenden Fragen der Zeit vor ihrem Richterstuhle zur Entscheidung zu bringen. Der Denker wird zum φιλόσοφος βασιλεύς.

Als Spinoza seine Abhandlung vom Staate schrieb, standen die Geschicke der Niederlande vor ihrer Entscheidung. Das niederländische Volk hatte zwar den Zwang einer ausländischen Herrschaft und eines fremden Glaubens von sich geworfen, aber einen Staat zu gründen hatte es nicht vermocht. Die Union von Utrecht, die gerade genügt hatte, um die Provinzen zum Kampfe gegen Spanien zusammenzuschließen, war unzulänglich als Grundlage eines Staatswesens. So sind die Niederlande ein loses Gefüge von sieben Provinzen oder richtiger von 56 Stadtrepubliken geblieben. Die Souveränität war bei den aristokratischen Regenten dieser Städte, den Vroedschappen; summum imperium penes cuiusque nationis primores, erklärt Grotius. Die Organe der Provinzen wie der Generalität setzten sich aus ihren Delegierten zusammen. Allein der Macht dieser 2000 Souveräne stand eine andere gegenüber, die Macht des Statthalters. Seitdem Wilhelm I. jenen Kampf begonnen hatte, der den Niederlanden die Freiheit bringen sollte, waren die Oranier die geborenen Feldherren der Republik. Durch die partikularistische Eifersucht Hollands gehemmt, vermochten sie aber nicht, an die Stelle der alten Grafen zu treten, und mußten sich begnügen, die ersten Beamten der Generalität zu bleiben, und so zieht sich durch das ganze 17. Jahrhundert der Gegensatz von zwei Parteien, der Regentenpartei und der Statthalterpartei, oder der Staatsgezinden und der Stadhoudersgezinden. Den Regenten stand der unerschöpfliche Reichtum der Handels- und Kolonialmacht zur Verfügung, während die Oranier sich auf das Heer und auf das niedere Volk stützen konnten. Das Jahr 1650 hatte eine vorläufige Entscheidung gebracht. Wilhelm II. hatte den Kampf gegen die Regenten offen aufgenommen, aber ehe dieser noch entschieden war, beraubte sein vorzeitiger

Tod (er hinterließ nur einen nachgeborenen Sohn) seine Partei des Führers. Die Herrschaft fiel nun unbestritten den Regenten zu, und Jan de Witt, der große Ratspensionär von Holland, trat für nahezu zwanzig Jahre an die Spitze der Republik. So glänzend die Politik dieses bewunderungswürdigen Staatsmanns auch äußerlich war, so krankte sie doch an dem Fehler eines jeden aristokratischen Regimes: es fehlte ihr die Fühlung mit dem Volke, und zudem mußte sie, um ihre Position zu stärken, das den Oraniern ergebene Heer schwächen. Dies wurde ihr Verhängnis. Der Angriff Ludwigs XIV. fand 1672 das Land waffenlos, und der Ruf „Holland in Not“ wurde bald von dem anderen übertönt: „Oranie boven!“ Der junge Wilhelm III., der Sohn Wilhelms II., den Jan de Witt von der Regierung ferngehalten hatte, wurde zum Statthalter und zum Generalkapitän ernannt; der Ratspensionär fiel, durch die Feigheit seiner Partei im Stiche gelassen, der Volkswut zum Opfer. Damals zweifelte niemand mehr, daß der Prinz von Oranien nach der Souveränität trachten werde, und diese Meinung war dadurch noch nicht aus der Welt geschafft, daß die Staaten ihre Verbreitung bei Todesstrafe verboten. Sie selbst hatten dem Prinzen, indem sie ihm die Ernennung der Behörden bei einem sehr beschränkten Präsentationsrecht der Städte überließen, eine Macht in die Hand gegeben, die der eines Souveräns fast gleichkam, und er hatte schon durch das sogenannte Regierungsreglement von 1674 die drei Provinzen Utrecht, Geldern und Overijssel in seine Gewalt gebracht und 600 seiner Anhänger in die Stadträte eingeführt. Noch waren die Dinge in der Schwebe; erst nach der Beendigung des Krieges mit Frankreich mußte es sich entscheiden, wer künftig die Leitung der Republik in Händen haben werde. In jenen Jahren ist die Abhandlung vom Staate entstanden.

Welche Stellung hat Spinoza gegenüber den Fragen seiner Zeit eingenommen? Die allgemein herrschende Ansicht darüber ist: Spinoza war ursprünglich ein Anhänger der Demokratie und hat diese im Theologisch-politischen Traktat für die beste

Staatsform erklärt; allein die Ereignisse des Jahres 1672 haben ihm die Augen über die Gefahren der Volksherrschaft geöffnet, so daß er in der Abhandlung vom Staate die Aristokratie als die vorzüglichste Staatsform empfiehlt. Diese Auffassung wird aber, so verbreitet sie auch ist, weder den politischen Ereignissen der Niederlande, noch den Überzeugungen Spinozas gerecht.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Theologisch-politische Traktat die Demokratie sowohl ihrer Entstehung als ihrem Werte nach für die erste Staatsform erklärt. Spinoza will, wie er es selbst ausspricht, von den anderen Staatsformen absehen, weil ihm die Demokratie als das Urphänomen des Staates erscheint. Sie steht dem Naturzustand am nächsten, weil jeder die Macht, die er dem Staate überträgt, als Inhaber der Staatsgewalt wieder selbst ausübt. Sie ist der Freiheit am günstigsten, weil es bei der Identität von Herrscher und Beherrschten nicht zur Unterdrückung des einen Teiles durch den anderen kommen kann. Dem Theologisch-politischen Traktate, der ja das Recht der Persönlichkeit gegenüber dem Staate zu wahren unternimmt, mußte sie — und dies betont Spinoza ausdrücklich — als die natürlich gegebene Verfassung erscheinen. Ganz anders ist die Aufgabe der Abhandlung vom Staate. Die theoretische Frage nach der an sich besten Staatsform liegt ihr fern, sie will nur die tauglichste Form der empirisch gegebenen Verfassungen aufweisen. Daher kann es uns nicht wundern, wenn hier die Demokratie in gleicher Linie mit der Monarchie und der Aristokratie zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Gerade wie in der älteren Schrift läßt er sie wieder in einer gelegentlichen geschichtsphilosophischen Betrachtung den beiden anderen Staatsformen zeitlich voraufgehen. Nun hat man aber gemeint, in dem Urteil, das Spinoza in der späteren Schrift über die richtig begründete Aristokratie fällt, liege eine Desavouierung seiner früheren Ansichten. Er sagt nämlich von ihr: „Wenn irgend ein Staat, so muß dieser von ewiger Dauer sein, und nicht durch eigene Schuld, nur durch ein unabwendbares Geschick kann er zu Grunde

gehen". Die Meinung, daß er damit der Aristokratie den Vorzug vor der Demokratie habe geben wollen, wäre in der Tat unwiderleglich, wenn es erlaubt wäre, im Sinne Spinozas ohne weiteres die Dauer einer Verfassung als Maßstab für ihren Wert zu nehmen. Dem hat er aber selbst widersprochen: „Kein Reich hat so lange ohne alle merkliche Veränderung bestanden wie das türkische, und im Gegenteil war keines vergänglicher als Volksstaaten und Demokratien und nirgends so viel Empörungen wie in ihnen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen sollen, dann gibt es für die Menschen nichts Erbärmlicheres als den Frieden". Es ist Spinoza nie in den Sinn gekommen, die Türkei über Athen zu stellen. Sein Urteil über die lange Dauer der Aristokratie ist in der Geschichte des Staates, den er vor Augen hatte, sehr wohl begründet, aber es hat nichts zu tun mit seinem Urteil über den Wert dieser Staatsform unter einem höheren Gesichtspunkt. Im Anfang des letzten Kapitels der Abhandlung vom Staate, in welchem er die Demokratie behandeln wollte, bestreitet er sogar ausdrücklich den Vorzug der Aristokratie. Wenn die Menschen so beschaffen wären, daß sie mit dem Eintritt ins Staatsleben ihre Leidenschaften ablegten, so wäre nichts dagegen zu sagen, wenn man die Regierung den Besten von ihnen übertrüge. Allein an die Möglichkeit einer solchen Aristokratie des Geistes hat er nicht geglaubt. Weil die Menschen bleiben wie sie sind, weil infolgedessen, wie die Erfahrung lehrt, jede Aristokratie zu einer Kastenherrschaft entartet, der Staat aber nicht das Objekt begrifflicher Spekulation, sondern ein Gegenstand der Erfahrung ist, darum kann man unmöglich der Aristokratie den Vorzug vor der Demokratie geben. Dieser Stellungnahme gegenüber noch an eine Wandlung in der Staatslehre Spinozas zu glauben, erscheint mir unmöglich. Als Philosoph ist Spinoza immer Anhänger der Demokratie geblieben.

Diese Tatsache ist indes noch nicht gleichbedeutend damit, daß er nun auch in seinem Vaterlande die demokratische Staatsform hätte zur Herrschaft bringen wollen. Dem widerstreitet ein anderes

Motiv seines Denkens. Schon im Theologisch-politischen Traktat erklärt er, daß jeder Staat seine Regierungsform notwendig beibehalten müsse, da sie nur unter Gefahr des gänzlichen Unterganges geändert werden könne. Daher verurteilt er selbst die englische Revolution, die, wie er meint, nur einen Tyrannen an die Stelle eines anderen gesetzt habe, als sei es ein bloßer Streit um den Titel gewesen. Dieses Urteil, dessen feine Ironie man bewundert hat, ist falsch, denn 1649 ist ein Princip dekapitiert worden; aber es ist lehrreich für das Denken Spinozas. Hätte er unter einer Monarchie gelebt, so wäre er antirepublikanisch gewesen. Da er unter einer Republik lebte, ist er antimonarchisch. „Wer die Schäden im Staat beseitigen will", erklärt er in der Abhandlung vom Staate, „der muß Gegenmittel anwenden, die mit der Natur des Staates im Einklang stehen und aus seinen Grundlagen hergeleitet werden können, sonst fällt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will." Spinoza ist kein Revolutionär. Als Holländer ist er in diesem Sinne nie Demokrat gewesen.

Von diesem Standpunkt aus wird es nun auch klar, wie er sich zu den politischen Bewegungen seines Vaterlandes verhalten mußte. Der Weise, den seine Ethik lehrt, besitzt ein Vaterland, darin ungleich seinem Vorbild im Altertum, dem kosmopolitischen Weisen der Stoa. „Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht." Spinoza war Holländer. Das Wort hat freilich einen anderen Klang, als wenn wir sagen: Platon war Grieche. Aber man darf es nicht vergessen: Es liegt etwas Großes in der Geschichte einer Nation, deren Schiffe mit dem Besen am Mastbaum durch die Meeresstraßen fahren, und deren Flotte einem abreisenden Philologen salutiert gleich einem Fürsten. Es ist dasselbe Volk, das Rembrandt hervorgebracht und Spinoza möglich gemacht hat.

Er war antimonarchisch, also war er antioranisch, also stand er auf der Seite der Regentenpartei. Seine jüdischen Stammesgenossen sind durchweg auf der

Seite der oranischen Partei gestanden — auch darin ist er Holländer. Es ist eine bedeutsame Tatsache, daß den größten Philosophen der Zeit, der in Holland lebte, und den größten Staatsmann, den Holland besessen, nicht nur die Gemeinsamkeit politischer Überzeugung, sondern auch das engere Band persönlicher Freundschaft verbunden hat. Die Politik, die Jan de Witt in seiner Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie vertrat, hat Spinoza in seinem Theologisch-politischen Traktat verteidigt, und die Schmähschriften haben sicherlich Grund gehabt, dem Staatsmann vorzuwerfen, daß der Traktat, durch den abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet, mit seinem Wissen herausgegeben worden sei. Ich glaube, daß in der Abhandlung vom Staate sich kein Gedanke findet, der dem Denken de Witts fremd war. Beide sind antimonarchisch: de Witts Abendgebet war: de furore monarcharum libera nos, Domine. Beide sind antiklerikal: die Kirche hat sich nicht einzumischen in die Angelegenheiten des Staates, aber der Staat beaufsichtigt die Kirche. Beide sind antirevolutionär: auch Jan de Witt hat die englische Revolution verdammt, ja er hat das Princip seines eigenen Staates negiert, indem er erklärte, daß er den Kampf gegen Spanien nicht begonnen hätte.

Noch in einer anderen Beziehung äußert sich das enge Verhältnis, in dem Spinoza zu de Witt stand. Im achten Kapitel der Abhandlung beruft er sich mit überraschend warmer Anerkennung auf die Argumente, die V. H. gegen das Königtum vorgebracht habe. Wenn man schon früher diesem Hinweis des selten Citierenden nachgegangen wäre, hätte man sicher die Bedeutung der Schrift besser verstanden. Dieser V. H. ist Pieter van Hove (Pierre de la Court), der Freund de Witts und der publicistische Vertreter seiner Politik. Ich habe in den Anmerkungen meiner Übersetzung darauf hingewiesen, daß Spinoza nicht nur die Argumentation gegen die Monarchie aus van Hoves Polityke Weegschaal entnommen hat, sondern daß er auch die Darstellung der Republik Venedig, die jener nach Blaaw, Gianotti und Gas-

paro Contarini gibt, seiner eigenen Schilderung der besten aristokratischen Verfassung zu Grunde gelegt hat. Wenn die Abhandlung vom Staate als philosophische Staatslehre neben Hobbes' Leviathan steht, so steht sie gleichzeitig auch als holländische Staatsschrift neben van Hoves Polityke Weegschaal. Der Schneidepunkt dieser beiden Koordinaten ist ihr intelligibler Ort. Aus jenem interessanten Buche, das die Vorzüge und Nachteile der verschiedenen Regierungsformen gegeneinander abwägen will, lernen wir auch das politische Programm de Witts kennen, das er zu seinem Unheil freilich nicht in die Praxis umgesetzt hat: es ist, kurz gesagt, die Demokratisierung der Aristokratie. Dies ist auch das Programm Spinozas. Van Hove hat die erste Ausgabe seines Buches mit einer allgemeinen Betrachtung geschlossen, in der er dartat, daß die Volksregierung die beste Staatsform sei. In der dritten Auflage hat er dem Buche noch einige Kapitel hinzugefügt, in welchen er die Konsequenzen seiner Anschauung in bezug auf die Regierungsform seines Landes zieht. Jan de Witt hat es wohl gewußt, daß sein persönliches Regiment sich nur auf eine numerisch schwache und keineswegs zuverlässige Oligarchie stütze. Aber mit demselben Mute, mit dem er sich im Kriege gegen die Engländer an das Steuerruder des Admiralschiffes stellte, hat er auch das Ruder seines Staates geführt. Van Hove erklärt nun eine Aristokratie, die der Volksregierung am nächsten komme, für die beste Regierungsform, und er fordert für die Niederlande, daß ihre Aristokratie auf eine volkstümliche Grundlage gestellt werde. Die Zahl der Regenten soll auf 5000 erhöht werden, und der Zutritt zu den Vroedschappen soll nicht länger das Privileg einiger Patrizierfamilien bleiben. Die gleichen Forderungen erhebt Spinoza. Wie er mit tiefer politischer Einsicht erkannt hat, daß das Lebensprincip seines Staates die avaritia, die Erwerbsgier ist, so hat er auch dessen Schwäche begriffen und ist sich klar darüber gewesen, welches Mittel ihn allein retten könne. Am Ende des zehnten Kapitels seiner Abhandlung hat er das richtigste Urteil über die Ver-

fassung Hollands gefällt, das überhaupt gedacht werden kann. Seit der Vertreibung der Grafen von Holland, d. h. seit der Absetzung Philipps II., hat dem Staate die souveräne Centralgewalt gefehlt. Eine solche will Spinoza in der Staaten-Versammlung schaffen, deren Macht nicht mehr durch das liberum veto der vertretenen Städte lahmgelegt werden kann und deren Mitglieder nicht mehr durch das imperative Mandat ihrer Auftraggeber die Hände gebunden haben sollen. Das Heer soll aufhören, ein Instrument in der Hand der Oranier zu sein, und in die Gewalt seiner Betaalsheeren, der Regenten, übergehen; nur mit diesen sind die oberen Kommandostellen zu besetzen. Ebenso soll die Landeskirche den Regenten, denen Vorurteilslosigkeit zur Pflicht gemacht wird, ausgeliefert werden, damit nicht mehr von den Kanzeln herab der Aufruhr gepredigt werden kann. Vor allem aber, und dies ist die entscheidende Forderung, muß das Patriziat selbst erneut und der Zugang zu ihm geöffnet werden, damit jene unheilvolle Kluft zwischen Volk und Regierung verschwindet. Das neunte Kapitel der Abhandlung vom Staate, ergänzt durch die entsprechenden Bestimmungen des achten, enthält das Reformprogramm der holländischen Regentenpartei.

Nunmehr ist es auch klar, warum die Ereignisse des Jahres 1672 unmöglich die vermeintliche Wandlung in den politischen Ansichten Spinozas haben hervorbringen können. Wenn er nicht vorher schon ein Anhänger der de Wittschen Politik gewesen wäre, durch ihre Katastrophe wäre er es sicher nicht geworden. Das aber hat man behauptet. Zudem war die Bewegung, der sein Freund zum Opfer fiel, gar keine demokratische, sondern eine monarchistische; sie konnte ihn nicht gegen die Demokratie, sondern nur gegen eine Monarchie einnehmen, die mit solchen Mitteln arbeitete. Mächtige Gegner haben der zu schwachen Regierungspartei entgegengearbeitet, erklärt er in seiner Abhandlung, sie haben sie gestürzt und den Untergang der Republik herbeigeführt. So tief ihn die Untat an der Gevangenenpoort erregt hat, er wußte sehr wohl, daß die Schuld daran nicht das Volk, sondern die oranischen Agenten

trugen. Vergleicht man das Urteil, das er in seiner letzten Schrift über den Pöbel gefällt hat, mit seinen früheren im Theologisch-politischen Traktat und in der Ethik, so wird man finden, daß es bei weitem das mildeste und gerechteste ist. Die Empörung des ersten Tages über die ultimi barbarorum ist der besonnenen Einsicht in die Ursachen der Vorgänge gewichen.

Die Erkenntnis von der politischen Bedeutung des einen Verfassungsentwurfes wird uns nun auch den anderen verstehen lehren. Spinoza hat in seiner Darstellung der Monarchie nicht etwa ein Muster aufstellen wollen, nach dem die schon monarchisch regierten Völker ihre Verfassung hätten umgestalten können. „Ein Volk, das schon an eine andere Regierungsform gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr eines Umsturzes des gesamten Staates die bestehenden Grundlagen aufreißen und das ganze Staatsgebäude umändern können.“ Wenn er die Grundlagen der besten Monarchie darlegt, so hat er, wie er selbst erklärt, „eine monarchische Regierung im Sinne, die ein freies Volk begründet, denn nur einem solchen können sie von Nutzen sein“. Ein solches freies Volk, das eine Monarchie zu begründen die Absicht hatte, hat es damals und für absehbare Zeit nur ein einziges in der Welt gegeben — das niederländische. Wenn die genauen Verfassungsbestimmungen der Monarchie, die Spinoza gibt, überhaupt etwas anderes sein sollen, als müßige Spekulationen, so kann ihr Sinn nur der sein, daß sie dem niederländischen Volke zeigen sollen, wie es seine Monarchie einzurichten habe. Darum werden wir uns auch nicht wundern, wenn sein Parlament bis in die Einzelheiten die Züge der Staaten von Holland trägt. Es wird verständlich, warum er, der die Monarchie ganz mit demokratischem Geiste erfüllen wollte und der die eine Grundforderung des Liberalismus, diejenige des Volks in Waffen, zum ersten Male aufgestellt hat, nicht auch jene andere von der Wahl des Parlamentes durchs Volk vertreten hat. Sie wäre in den Niederlanden aussichtslos gewesen, während die Ernennung der vorgeschlagenen Vertreter durch das Staatsoberhaupt dem alten Brauche entsprach. Spi-

noza hat mit seiner lateinisch geschriebenen Abhandlung natürlich nicht direkt auf das Volk zu wirken beabsichtigt. Daß er aber den gebildeten und denkenden Teil seiner Nation zum Nachdenken hat anregen wollen, ehe dieser sich bedingungslos dem Oranier auslieferte, glaube ich allerdings. Das sechste und siebente Kapitel der Abhandlung enthalten eine Konstitution der niederländischen Monarchie.

In einer Lehre vom Staate — denn das ist die Abhandlung bei all ihrer politischen Tendenz — durfte auch eine Betrachtung des demokratischen Staates nicht fehlen. Wir können vermuten, daß sich Spinoza dabei, da er der Erfahrung folgen wollte, gerade so an die Schilderung des athenischen Staates in der Polityken Weegschaal gehalten hätte, wie er sich bei der Behandlung der Aristokratie an die dort gegebene Darstellung der venezianischen Republik hielt. Wenn der Titel seiner Schrift wirklich von ihm selbst herrührt, so scheint es, daß er die demokratische Staatsform auch äußerlich etwas nebensächlich hat behandeln wollen.

Als Platon den Gedanken des lakedaimonischen Staates mit den Ideen Utopiens verband, wollte er seinem todgeweihten Lande das Mittel geben, durch das es gesunden könne. Der gleiche Wille hat Spinoza beseelt, als er seine Abhandlung vom Staate schrieb. Ob es der aristokratischen Partei, die zwar gestürzt, aber keineswegs vernichtet war und die in Amsterdam von neuem ihr Haupt erhob, noch einmal wie zu Zeiten Wilhelms II. gelingen werde, ihre Herrschaft aufzurichten und die Oranier zurückzudrängen, ob Wilhelm III., glücklicher als sein Vater, die Macht der Regenten vollends brechen und, auf das Volk sich stützend, seine Monarchie errichten könne, war eine Frage der Macht, keine Frage der Vernunft. Wie aber die Verfassung des neugestalteten Staates, mochte sie nun monarchisch oder aristokratisch sein, „einzurichten sei, damit er nicht der Tyrannei verfalle und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet blieben", dies zu zeigen ist die bewußte Aufgabe der Abhandlung vom Staate.

Die Entscheidung, die Spinoza nicht mehr erlebt

hat, ist eine klägliche gewesen. Der Oranier hat es nicht vermocht, eine demokratische Monarchie zu gründen, und die Regenten haben es versäumt, ihrem überlebten Regime frisches Blut zuzuführen: eine kleinliche Rivalität wurde in Permanenz erklärt. Anstatt nach der Krone der Niederlande griff Wilhelm III. nach der Krone Englands. Als dann der Tod des kinderlosen Königs für lange Zeit eine neue statthalterlose Periode eröffnete, lebte eine Oligarchie, die von nichts mehr wußte als von dem nackten Interesse ihrer Kaste. In einem anderen Sinne, als es gemeint war, ist Spinozas Wort vom Untergang des Staates wahr gewesen. Am Grab der Republik ist er gestanden.

* * *

Übersetzungen. Die erste Übersetzung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ist gleichzeitig mit der ersten Übersetzung der Abhandlung vom Staate erschienen: Benedict von Spinoza, Zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie. Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von S(chack) H(ermann) Ewald, Herzogl. Sachsengothaischen Sekretärs, Leipzig 1785. Die Übersetzung ist im allgemeinen gut, wenn sie auch natürlich noch jeder Textkritik entbehrt. Die Übersetzungen der beiden Abhandlungen in Berthold Auerbachs B. v. Spinozas sämtliche Werke, Stuttgart 1841 (2. Aufl. eb. 1871) lehnen sich möglichst eng an das lateinische Original an und sind dadurch schwerfällig und nicht immer leicht verständlich. Die Kirchmannsche Übersetzung, die wieder die beiden Abhandlungen zu einem Bande zusammenschließt (in der Philosophischen Bibliothek, Berlin 1871), ist mehr willkürlich als frei. Die neuesten Übertragungen von J. Stern, Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes, Leipzig Reclam 1887 und Der politische Traktat, ebend. 1905, sind zwar sprachgewandt, aber reich an Fehlern und Auslassungen.

Unter den ausländischen Übersetzungen sind vor allem hervorzuheben die sehr sorgfältigen und sachkundigen holländischen von Willem Meijer: Vertoog over het zuivere Denken, Amsterdam 1897 und Staatkundig Vertoog, ebend. 1901. Ins Französische sind die beiden Abhandlungen übertragen in Emile Saissets Oeuvres de Spinoza, Paris 1861 (réforme de l'entendement zuerst ebend. 1842). Die Abhandlung vom Staate ist besonders übersetzt von J. G. Prat ins Französische (Traité politique, Paris 1860) und von William Maccall ins Englische (A treatise on politics, London 1854). Beide Abhandlungen sind aufgenommen in die englische Übersetzung der Chief Works of Spinoza von R. H. M. Elwes (1883—1884). Zuletzt hat der Übersetzer der Ethik, W. Hale White, auch die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes ins Englische übertragen (1895).

*

Litteratur. Zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes: Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, Gotha 1866, S. 153—158; Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, III, S. 360 ff.; Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus; Anhang: Über Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas, Leipzig 1868, S. 85—105; Böhmer, Spinozana IV, in der Zeitschr. f. Ph. Bd. 57, 1870, S. 252—256; Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, Kiel 1888, S. 80—100; Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, in der Zeitschr. f. Ph. Bd. 90, 1887, S. 75—81; Elbogen, Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas, Breslau 1898; Kühnemann, Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, in Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, Halle 1902, S. 203—272; Gebhardt, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Heidelberg 1905.

Zur Abhandlung vom Staate: H. C. W. von Sigwart, Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorien des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tübingen 1842; Kym, de iuris notione Spinozae, Berlin 1846; Horn, Spinozas Staatslehre, Dessau 1851 (2. Aufl. Dresden 1863); Hartenstein, de notionum iuris et civitatis, quas Ben. Spinoza et Thomas Hobbesius proponunt, similitudine et dissimilitudine, Leipzig 1856 und 57 (wiederabgedruckt in Historisch-philosophische Abhandlungen, Leipzig 1870, S. 216—240); Laspeyres, Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen der Niederländer und ihrer Litteratur zur Zeit der Republik, Leipzig 1863; Assarson, Om Spinoza's statslära och dess förhållande tell Hobbes och Rousseau, Lund 1864; Dessauer, Spinoza und Hobbes, Breslau 1868; Gaspary, Spinoza und Hobbes, Berlin 1873; Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des B. von Spinoza, Wandsbek 1878; Salinger, Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung, Berlin 1881; Hoff, Die Staatslehre Spinozas, Berlin 1895; Otto, Zur Beurteilung und Würdigung der Staatslehre Spinozas, Darmstadt 1897; Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, in Festschrift zum 70. Geburtstage Ungers, Stuttgart 1898; Meijer, Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt, in Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. XV, 1902, S. 1—31; Menzel, Spinoza und die Collegianten, in Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XV, 1902, S. 277—298; Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum, in Arch. f. Gesch. d. Phil., B. XVI, 1903, S. 455—485; Duff, Spinoza's political and ethical philosophy, Glasgow 1903; Worm, Spinozas Naturrecht, in Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. XVII, 1904, S. 500—515.

Abhandlung

über die

Verbesserung des Verstandes

und über den Weg,
auf dem er am besten zur wahren Erkenntnis
der Dinge geleitet wird.

Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hat, daß alles, was im gewöhnlichen Leben sich häufig uns bietet, eitel und wertlos ist, da ich sah, daß alles, was und vor welchem ich mich fürchtete, nur insofern Gutes oder Schlimmes in sich enthielt, als die Seele davon bewegt wurde, so beschloß ich endlich nachzuforschen, ob es irgend etwas gebe, das ein wahres Gut sei, dessen man teilhaft werden könne, und von dem allein, mit Ausschluß alles Übrigen, die Seele ergriffen werde, ja ob es etwas gebe, durch das ich, wenn ich es gefunden und erlangt, eine beständige und vollkommene Freude auf immerdar genießen könne. (2) Ich sage: ich beschloß endlich; denn auf den ersten Blick schien es nicht ratsam, für etwas noch Ungewisses das Gewisse aufzugeben. Ich sah nämlich die Vorteile, die man durch Ehre und Reichtum erlangt, und ich sah, daß ich es aufgeben müsse, nach ihnen zu trachten, wenn ich mich ernstlich um ein Anderes, Neues bemühen wollte. Und wenn doch vielleicht das höchste Glück in ihnen läge, so sah ich wohl, daß ich seiner verlustig gehen müßte; wenn es aber nicht darin läge, und ich mich doch nur um diese Dinge bemühte, so müßte ich ebenfalls das höchste Glück entbehren. (3) Ich überlegte also, ob es wohl möglich wäre, zu einer neuen Lebenseinrichtung oder wenigstens zu einer Gewißheit hierüber zu gelangen, ohne die Ordnung und Gewohnheit meines Lebens zu ändern, was ich oft vergebens versucht habe. Dasjenige nämlich, worum es sich im Leben am meisten handelt und was die Menschen, wie ihre Taten zeigen, als höchstes Gut ansehen,

[Opp. posth. 357. Vloten 3. Bruder §§ 1—3.]

läßt sich auf diese dreie zurückführen: nämlich auf Reichtum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird der Geist so sehr in Anspruch genommen, daß er an ein andres Gut nicht denken kann. (4) Denn was die Sinnenlust angeht, so wird die Seele so von ihr umstrickt, als sei es ein wirkliches Gut, in dem sie ruhe, und dadurch wird sie vollkommen verhindert, an etwas anderes zu denken. Aber auf ihren Genuß folgt die größte Unlust, die den Geist wenn nicht vernichtet so doch verwirrt und abstumpft. Durch das Streben nach Ehre und Reichtum wird der Geist nicht weniger eingenommen, zumal wenn sie um ihrer selbst willen gesucht werden[1]), denn dann gelten sie als das höchste Gut. (5) Durch die Ehrsucht wird der Geist noch viel mehr eingenommen, denn die Ehre gilt immer als Gut an sich und als letzter Zweck, nach dem sich alles richtet. Sodann haben diese nicht wie die Sinnenlust die Reue im Gefolge; vielmehr steigert sich die Freude daran, je mehr man davon besitzt, und so werden wir immer mehr und mehr verlockt, beides Besitz und Freude zu vermehren. Wenn wir uns aber einmal in unsren Hoffnungen getäuscht sehen, dann entsteht daraus die größte Unlust. Schließlich ist die Ehrsucht darum ein großes Hemmnis, weil wir, um sie zu befriedigen, unser Leben notwendig nach den Begriffen der Menschen richten müssen, meiden, was sie in der Regel meiden, und suchen, was sie suchen.

(6) Da ich also sah, daß dieses alles dem Streben nach einer neuen Lebenseinrichtung im Wege stehe, ja daß es ihm so sehr entgegengesetzt sei, daß man notwendig auf das eine oder auf das andere ver-

[1]) Dies hätte weitläufiger und ausführlicher erläutert werden können durch Unterscheidung des Reichtums, je nachdem er um seiner selbst willen oder aus Ehrsucht oder um der Sinnenlust willen oder wegen der Gesundheit und zur Förderung der Künste und Wissenschaften erstrebt wird. Doch möge es auf die passende Stelle aufgespart bleiben, weil hier der Ort nicht ist, all das so eingehend zu untersuchen.

[Opp. posth. 357—358. Vloten 3—4. Bruder §§ 3—6.]

zichten müsse, so war ich gezwungen, zu untersuchen, was für mich das Nützlichere wäre; denn ich schien ja, wie gesagt, ein gewisses Gut für ein ungewisses aufgeben zu wollen. Nachdem ich aber ein wenig über diese Sache nachgedacht, fand ich zunächst: wenn ich auf jene Dinge verzichten und zu einer neuen Lebenseinrichtung greifen wollte, so würde ich ein seiner Natur nach ungewisses Gut — wie wir aus dem Gesagten klar entnehmen können — aufgeben für ein ebenfalls ungewisses Gut, aber ungewiß nicht 10 seiner Natur nach — denn ich suchte ja ein dauerndes Gut —, ungewiß nur, ob es zu erlangen wäre. (7) Durch anhaltendes Nachdenken kam ich aber zu der Einsicht, daß ich dann — sofern ich es nur gründlich zu erwägen vermöchte — gewisse Übel für ein gewisses Gut aufgeben würde. Ich sah nämlich, daß ich mich in der größten Gefahr befand und deshalb gezwungen war, ein wenn auch ungewisses Heilmittel mit aller Kraft zu suchen; wie ein Todkranker, der seinen gewissen Tod voraussieht, wenn nicht ein Heil- 20 mittel angewandt wird, nach diesem wenn auch ungewissen Mittel mit aller Kraft suchen muß, denn auf ihm beruht seine ganze Hoffnung. Alle jene Dinge aber, denen die Menge nachgeht, bieten nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern hindern sie sogar. Und häufig sind sie die Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen[1], — wenn man es so nennen darf — immer aber die Ursache des Untergangs derer, die von ihnen besessen werden.

(8) Es gibt ja viele Beispiele von Menschen, die 30 um ihres Reichtums willen Verfolgung bis zum Tod erlitten haben, und auch von solchen, die, um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren ausgesetzt haben, daß sie schließlich ihre Torheit mit dem Leben büßen mußten. Nicht minder häufig sind die Beispiele von solchen, die, um Ehre zu erringen oder zu behaupten, das Schlimmste erduldet haben. Zahllos sind endlich die Beispiele derer, die durch allzu große Sinnenlust

---

[1]) Dies ist eingehender darzutun.

sich einen vorzeitigen Tod bereitet haben. (9) Diese Übel schienen mir ferner daraus entstanden zu sein, daß alles Glück oder Unglück allein in der Beschaffenheit des Gegenstandes liegt, dem wir in Liebe anhangen. Denn über das, was man nicht liebt, wird niemals ein Streit entstehen; keine Trauer wird sein, wenn es zugrunde geht, kein Neid, wenn es ein anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Wort keinerlei Erregungen der Seele; denn all das findet 10 sich nur bei der Liebe zu solchen Dingen, die zugrunde gehen können, wie es die alle sind, von denen wir eben gesprochen haben. (10) Aber die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Ding nährt die Seele mit reiner Freude und ist frei von aller Unlust, was sehr zu erwünschen und mit aller Kraft zu erstreben ist. Aber ich habe nicht ohne Grund die Worte gebraucht: sofern ich es nur gründlich zu erwägen vermöchte. Denn obwohl ich es im Geiste so klar erkannte, konnte ich doch nicht von mir abthun alle 20 Habgier, Sinnenlust und Ehrsucht.

(11) Das eine erfuhr ich, daß der Geist, solange er mit diesem Gedanken sich beschäftigte, von jenen Dingen sich abwandte und ernstlich über eine neue Lebenseinrichtung nachdachte. Das gereichte mir zu großem Troste, denn ich sah, daß jene Übel nicht derart wären, daß sie keinen Gegenmitteln weichen wollten. Wohl waren anfangs diese Pausen selten und von sehr kurzer Dauer; nachdem mir aber das wahre Gut mehr und mehr bekannt wurde, waren 30 sie häufiger und länger. Namentlich geschah dies, nachdem ich eingesehen hatte, daß der Erwerb des Geldes oder Sinnenlust und Ehre so lange schädlich seien, als sie ihrer selbst wegen, nicht als Mittel zu anderen Zwecken erstrebt würden. Denn sobald sie bloß als Mittel erstrebt werden, werden sie ein Maß innehalten und durchaus nicht schaden; im Gegenteil werden sie den Zweck, um dessentwillen sie erstrebt werden, beträchtlich fördern, wie ich an gehöriger Stelle zeigen werde.

40 (12) Hier will ich nur kurz sagen, was ich unter

dem wahren Gut verstehe, und zugleich, was das höchste Gut (summum bonum) ist. Zum richtigen Verständnis ist zu bemerken, daß die Begriffe gut und schlecht nur eine beziehungsweise Bedeutung haben, so daß ein und dasselbe Ding je nach den verschiedenen Rücksichten gut und schlecht heißen kann, gerade wie es mit den Begriffen vollkommen und unvollkommen geht. Denn nichts kann, seiner Natur nach betrachtet, vollkommen oder unvollkommen heißen, namentlich wenn wir wissen, daß alles, was 10 geschieht, nach ewiger Ordnung und nach bestimmten Naturgesetzen geschieht. (13) Allein der Mensch in seiner Schwäche kann jene Ordnung mit seinem Denken nicht erfassen, und inzwischen erdenkt er sich eine menschliche Natur viel stärker als die seinige; er sieht kein Hindernis, eine solche Natur zu erlangen, und wird dadurch angetrieben, die Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit führen können. Alles was zum Mittel dienen kann, um zu diesem Ziele zu gelangen, heißt ein wahres Gut. Das höchste Gut 20 aber ist es, dahin zu gelangen, daß man womöglich mit anderen Individuen einer solchen Natur teilhaft werde. Welcher Art aber diese Natur sei, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß es die Erkenntnis der Einheit sei, die den Geist mit der gesamten Natur verbindet[1]. (14) Dies ist also das Ziel, nach dem ich strebe: eine solche Natur zu erlangen und zu suchen, daß viele sie mit mir erlangen; d. h. es gehört auch zu meinem eigenen Glücke, mir Mühe zu geben, daß viele andere dieselbe 30 Erkenntnis haben wie ich und daß ihr Erkennen und Wollen mit meinem Erkennen und Wollen völlig übereinstimmt. Zu diesem Zwecke[2] muß man so viel von der Natur verstehen, als nötig ist, um eine solche Natur zu erlangen. Sodann muß man eine solche Ge-

[1]) Dies wird an gehöriger Stelle ausführlicher erklärt.

[2]) Es ist zu bemerken, daß es mir hier nur darauf ankommt, die zu unserem Zwecke nötigen Wissenschaften aufzuzählen, ohne mich um ihre Reihenfolge zu bekümmern.

[Opp. posth. 360—361. Vloten 5—6. Bruder §§ 12—14.]

gesellschaft bilden, wie sie erforderlich ist, damit möglichst viele Menschen so leicht und sicher als möglich dahin gelangen. (15) Ferner hat man sich der Moralphilosophie und der Erziehungslehre zu befleißigen. Da die Gesundheit kein geringes Mittel ist, jenes Ziel zu erreichen, so ist eine vollständige Heilkunde auszubilden. Da man durch die Kunst vieles Schwierige leicht machen und viel Zeit und Mühe im Leben sparen kann, so darf die Mechanik in keiner
10 Weise vernachlässigt werden. (16) Vor allem aber muß ein Mittel erdacht werden, den Verstand zu heilen, und ihn, so viel es im Anfange möglich ist, zu reinigen, damit er die Dinge glücklich, ohne Irrtum und möglichst vollkommen erkenne. Hieraus kann schon jeder sehen, daß ich alle Wissenschaften auf einen Zweck und auf ein Ziel hinleiten will[1]), nämlich darauf, jene höchste menschliche Vollkommenheit, von der wir gesprochen haben, zu erreichen. Und so werden wir all dasjenige in den Wissenschaften, das uns
20 unserem Ziele nicht näher bringt, als unnütz verwerfen müssen; d. h. um es mit einem Wort zu sagen: wir müssen all unsere Handlungen und Gedanken auf jenes Ziel richten. (17) Da wir aber, während wir jenem Ziele zustreben und uns bemühen, den Verstand auf den richtigen Weg zu leiten, doch leben müssen, so müssen wir vor allem gewisse Lebensregeln als gut im voraus feststellen. Es sind die folgenden:

1. Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles
30 hindert. Denn wir können nicht wenig Vorteil von der Menge erlangen, wenn wir so weit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen. Dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein williges Ohr zu leihen.

2. Vergnügen genieße man in dem Maße, als es zur Erhaltung der Gesundheit ausreicht.

---

[1]) Alle Wissenschaften haben nur einen Zweck, auf den sie hinzuleiten sind.

[Opp. posth. 361. Vloten 6—7. Bruder §§ 14—17.]

3. Man suche endlich nur so viel Geld oder andere Dinge zu erwerben, als erforderlich ist, um Leben und Gesundheit zu erhalten und die Landessitten, sofern sie unserem Ziele nicht widerstreiten, zu beobachten.

---

(18) Nach diesen Sätzen will ich zum ersten, was vor allem geschehen muß, schreiten, nämlich dazu, den Verstand zu verbessern und ihn geschickt zu machen, die Dinge so zu erkennen, wie es zur Erreichung unseres Zieles nötig ist. Damit dies geschehe, verlangt die natürliche Ordnung, daß ich hier alle Arten des Erkennens (modi percipiendi) aufführe, die ich bislang gehabt habe, um etwas zweifellos zu bejahen oder zu verneinen, um dann die beste von allen auszuwählen und damit zugleich meine Kräfte und die Natur, die ich zu vervollkommnen strebe, kennen zu lernen.

(19) Wenn ich genau aufmerke, können sie alle in der Hauptsache auf vier zurückgeführt werden.

1. Es gibt ein Wissen (perceptio), das wir durch Hörensagen (ex auditu), oder durch irgend ein sogenanntes beliebiges Zeichen erhalten haben.

2. Es gibt ein Wissen, das wir durch eine unbestimmte Erfahrung (experientia vaga) erhalten haben, d. h. durch eine Erfahrung, die nicht vom Verstande bestimmt wird. Man nennt sie aber doch Erfahrung, weil sie von Ungefähr so sich bietet, und weil wir kein anderes Erfahrungsmoment haben, das ihr widerstreitet; deshalb gilt sie uns gleichsam als unerschütterlich.

3. Es gibt ein Wissen, bei dem das Wesen einer Sache aus einer anderen Sache erschlossen wird, aber nicht auf adäquate Weise. Das ist der Fall, wenn man entweder von einer Wirkung (effectus) auf die Ursache schließt[1]), oder wenn man einen

[1]) Wenn dies geschieht, erkennen wir außer dem, was wir in der Wirkung beobachten, noch nichts von der

[Opp. posth. 861—862. Vloten 7—8. Bruder §§ 17—19.]

Schluß zieht aus etwas Allgemeinem, das stets von einer Eigenschaft begleitet erscheint.

4. Endlich gibt es ein Wissen, bei dem die Sache bloß aus ihrem Wesen, oder durch die Erkenntnis ihrer nächsten Ursache begriffen wird.

(20) Das alles will ich durch Beispiele erläutern. Nur durch Hörensagen weiß ich meinen Geburtstag und daß ich die und die Eltern hatte und ähnliches, woran ich nie gezweifelt habe. — Durch un-
10 bestimmte Erfahrung weiß ich, daß ich sterben werde. Das behaupte ich deshalb, weil ich andere mir ähnliche Wesen sterben sah, obwohl nicht alle gleich lange Zeit lebten, noch auch an der gleichen Krankheit starben. Dann weiß ich durch unbestimmte Erfahrung, daß Öl ein geeignetes Mittel ist, die Flamme zu nähren, und daß das Wasser sie löscht. Ich weiß auch, daß der Hund ein bellendes und der Mensch ein vernunftbegabtes Geschöpf ist. Und so kenne ich fast alles, was zum Gebrauche des Lebens gehört.
20 — (21) Aus einer anderen Sache aber schließen wir so: Nachdem wir klar begriffen haben, daß wir einen solchen und keinen anderen Körper empfinden, dann, sage ich, schließen wir daraus, daß die Seele mit dem Körper vereinigt ist[1]), eine Vereinigung, die die Ursache unserer Empfindung bildet. Aber welcher

---

Ursache. Das geht offenbar daraus schon hervor, daß man dann die Ursache nur mit sehr allgemeinen Ausdrücken erklärt, wie: „also gibt es etwas", „also gibt es eine Kraft" usw. Oder auch daraus, daß man die Ursache negativ ausdrückt: „also gibt es das oder jenes nicht" usw. Günstigenfalls wird der Ursache etwas zugeschrieben wegen der Wirkung, was klar zu erkennen ist, wie ich an einem Beispiele zeigen werde; aber es betrifft nur Eigenschaften, nicht das eigentümliche Wesen einer Sache.

[1]) Aus diesem Beispiel ist klar zu ersehen, was ich eben bemerkt habe. Denn unter jener Vereinigung verstehen wir nichts als die Empfindung selbst, nämlich die Empfindung einer Wirkung, aus der wir auf die Ursache, von der wir nichts erkennen, schlossen.

[Opp. posth. 362—368. Vloten 8. Bruder §§ 19—21.]

Art diese Empfindung und Vereinigung ist[1]), können wir schlechterdings daraus nicht erkennen. Oder nachdem ich das Wesen des Sehens erkannt habe und seine Eigenschaft kenne, daß eine und dieselbe Sache auf große Entfernung hin kleiner erscheint als in der Nähe, so schließe ich daraus, daß die Sonne größer ist als sie erscheint und dergleichen mehr. — (22) Endlich wird eine Sache bloß aus ihrem Wesen heraus begriffen, wenn ich daraus, daß ich irgend etwas kenne, weiß, was es heißt: etwas kennen; oder wenn ich daraus, daß ich das Wesen der Seele kenne, weiß, daß sie mit dem Körper vereinigt ist. Durch dieselbe Erkenntnis wissen wir, daß zwei und drei fünf sind, oder daß zwei Linien, die einer dritten parallel sind, auch untereinander parallel sind, u. s. w. Doch war das, was ich bisher durch diese Erkenntnisart verstehen konnte, sehr wenig.

(23) Um das alles verständlicher zu machen, will ich nur ein einziges Beispiel nehmen. Es sind drei Zahlen gegeben, und es wird nun die vierte gesucht, die sich zur dritten verhalten soll, wie die zweite zur ersten. Kaufleute pflegen in diesem Falle zu sagen, sie wüßten, was zu tun sei, um die vierte Zahl zu finden; denn sie haben das Verfahren noch im Gedächtnis, das sie nur als solches ohne Beweis von ihren Lehrern gehört haben. — Andere aber bilden aus der Erfahrung, die sie mit einfachen Zahlen

[1]) Ein solcher Schluß ist zwar gewiß, aber doch nicht genügend zuverlässig, wenn man nicht äußerst vorsichtig ist; sonst wird man sogleich in Irrtümer verfallen. Denn sobald man die Dinge so abstrakt, nicht ihrem wahren Wesen nach begreift, werden sie sofort von der Einbildungskraft verwirrt. Denn was an sich eines ist, stellen sich die Menschen als vielfach vor. Denn was sie abstrakt, gesondert und verwirrt auffassen, dem legen sie Namen bei, die sie sonst zur Bezeichnung anderer ihnen geläufigerer Dinge gebrauchen. Daher kommt es dann, daß sie jene Dinge ebenso vorstellen wie die, denen sie zuerst diese Namen beigelegt haben.

[Opp. posth. 363—364. Vloten 8—9. Bruder §§ 21—23.]

machen, einen allgemeinen Satz, vorausgesetzt daß sich die vierte Zahl von selbst ergibt, wie bei den Zahlen 2, 4, 3, 6. Dabei finden sie, daß die zweite mit der dritten multipliziert und das Produkt durch die erste dividiert als Quotienten 6 ergibt. Da sie also sehen, daß dieselbe Zahl herauskommt, die sie ohne dieses Verfahren als die Proportionalzahl kannten, so schließen sie daraus, daß das Verfahren gut sei, um immer die vierte Proportionalzahl zu finden. —
10 (24) Die Mathematiker aber wissen gemäß dem Beweise von Lehrsatz 19 Buch 7 des Euklid, welche Zahlen untereinander proportional sind, nämlich aus dem Wesen der Proportion und aus ihrer Eigenschaft, daß das Produkt der ersten und vierten dem der zweiten und dritten Zahl gleich ist. Aber dennoch sehen sie nicht die Proportionalität der gegebenen Zahlen adäquat, und wenn sie sie sähen, so sehen sie sie doch nicht vermöge jenes Lehrsatzes, sondern intuitiv, ohne ein Verfahren anzuwenden. (25) Um nun aus diesen
20 Arten des Erkennens die beste auszuwählen, ist es erforderlich, die zur Erreichung unseres Zweckes notwendigen Mittel kurz aufzuzählen. Es sind die folgenden:

1. Wir müssen unsere Natur, die wir zu vervollkommnen streben, genau kennen, und zugleich auch so viel von der Natur der Dinge, als notwendig ist.

2. Daraus haben wir die Unterschiede, Übereinstimmungen und Gegensätze der Dinge richtig herzuleiten.

30 3. Daraus müssen wir richtig erkennen, was die Dinge erleiden können und was nicht.

4. Dies muß mit der Natur und dem Vermögen des Menschen verglichen werden. Daraus wird sich leicht ergeben, bis zu welcher Stufe der Vollkommenheit der Mensch gelangen kann.

(26) Nach diesen Betrachtungen wollen wir sehen, welche Art des Erkennens wir zu wählen haben.

Was die erste Art anbelangt, so ist an sich klar, daß wir vom Hörensagen, abgesehen davon,
40 daß die Sache sehr ungewiß bleibt, nie ihr Wesen

erkennen, wie das ja aus unserem Beispiel hervorgeht. Da man das eigentümliche Dasein (existentia) einer Sache nicht erkennt, wie später gezeigt wird, wenn man ihr Wesen (essentia) nicht erkennt, so ziehen wir daraus den bündigen Schluß, daß jede Gewißheit, die wir nur vom Hörensagen haben, von der Wissenschaft auszuschließen ist. Denn das bloße Hörensagen, ohne daß ihm ein eigenes Verstehen vorausging, wird auf niemanden Eindruck machen.

(27) Was die zweite Art anbelangt[1], so kann man auch von ihr nicht sagen, daß sie eine Idee von jener gesuchten Proportion gebe. Abgesehen davon, daß sie eine sehr ungewisse Sache ist und keinen Abschluß hat, wird niemand auf diese Art in Dingen der Natur etwas anderes als Accidenzen begreifen. Klar erkannt werden sie nur, wenn man ihr Wesen zuvor erkannt hat. Daher ist auch diese Art auszuschließen.

(28) Von der dritten Art kann man in gewisser Weise sagen, daß sie die Idee einer Sache gebe, und daß man ohne Gefahr eines Irrtums Schlüsse ziehen könne. Dennoch wird sie an sich kein Mittel sein, unsere Vollkommenheit zu erlangen.

(29) Bloß die vierte Art erfaßt das adäquate Wesen (essentia adaequata) einer Sache ohne die Gefahr eines Irrtums. Deshalb müssen wir sie vorzugsweise gebrauchen. Wie man sie anzuwenden hat, um durch diese Erkenntnisart unbekannte Dinge zu erkennen, und zugleich wie es möglichst bündig geschieht, will ich mich bemühen auseinanderzusetzen.

---

(30) Nachdem wir gesehen, welche Erkenntnisart (cognitio) uns nötig ist, muß der Weg und die Methode angegeben werden, um die zu erkennenden

[1]) Hier werde ich etwas ausführlicher von der Erfahrung handeln und die Methode der Empiriker und der neueren Philosophen prüfen.

[Opp. posth. 364—365. Vloten 10. Bruder §§ 26—30.]

Dinge vermöge dieser Erkenntnisart zu erkennen. Zu diesem Zwecke ist zuerst in Betracht zu ziehen, daß es sich nicht um eine Untersuchung ins Unendliche handeln wird. Denn um die beste Methode zur Erforschung der Wahrheit zu finden, ist keine andere Methode nötig, um die Methode zur Erforschung der Wahrheit selbst zu erforschen; und zur Erforschung der zweiten ist keine dritte nötig u. s. f. ins Unendliche. Denn auf diese Weise würde man niemals zur
10 Erkenntnis der Wahrheit gelangen, vielmehr würde man überhaupt zu keiner Erkenntnis gelangen. Damit verhält es sich gerade so wie mit den konkreten Werkzeugen, bei denen man in gleicher Weise argumentieren könnte. Denn um Eisen zu schmieden, ist ein Hammer vonnöten, und um einen Hammer zu erhalten, muß man ihn vorher verfertigen. Dazu braucht man einen anderen Hammer und andere Werkzeuge, und auch um diese zu bekommen, sind wieder andere Werkzeuge nötig, und so fort ins Unendliche.
20 Und so könnte jemand — freilich ohne Erfolg — zu beweisen versuchen, daß die Menschen nicht die Macht hätten, Eisen zu schmieden. (31) Die Menschen haben vielmehr im Anfang mit ihren angeborenen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, wenn auch mit Mühe und unvollkommen, zustande gebracht. Hatten sie diese verfertigt, dann machten sie schon schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener, und so ging es stufenweise von den einfachsten Arbeiten zu Werkzeugen, und von den Werkzeugen wieder
30 zu anderen Arbeiten und Werkzeugen, bis sie es schließlich dazu brachten, daß sie so viele schwierige Dinge mit geringer Mühe fertig bringen. In der gleichen Weise bildet sich auch der Verstand vermöge seiner angeborenen Kraft[1]) Verstandeswerkzeuge, durch die er wieder andere Kräfte zu neuen

---

[1]) Unter angeborener Kraft verstehe ich das, was nicht in uns durch äußere Ursachen bewirkt wird; ich werde es später in meiner Philosophie erklären.

[Opp. posth. 365—366. Vloten 10—11. Bruder §§ 30—31.

Verstandeswerken[1]) erlangt, und aus diesen Werken wiederum andere Werkzeuge oder das Vermögen, weiter zu forschen, und so schreitet er von Stufe zu Stufe weiter, bis er auf dem Gipfel der Weisheit steht. (32) Daß es sich wirklich mit dem Verstande so verhält, ist leicht einzusehen, wenn man weiß, worin die Methode der Erforschung der Wahrheit besteht, und welcher Art jene angeborenen Werkzeuge sind, die man allein braucht, um andere Werkzeuge zum weiteren Fortschreiten mit ihnen zu verfertigen. Um dies darzutun, fahre ich so fort: 10

(33) Die wahre Idee[2]) — denn wir haben eine wahre Idee — ist verschieden von ihrem Gegenstande (ideatum). Denn ein anderes ist der Kreis, ein anderes die Idee des Kreises. Denn die Idee des Kreises ist nicht etwas, das eine Peripherie und einen Mittelpunkt hat wie der Kreis selbst. Da die Idee also etwas von ihrem Gegenstande Verschiedenes ist, so wird sie auch etwas an sich Erkennbares sein; d. h. die Idee hinsichtlich ihres formalen Seins kann den 20 Gegenstand eines anderen objektiven Seins bilden, und dieses andere objektive Sein wiederum ist an sich betrachtet ebenfalls etwas Wirkliches und Erkennbares und so ins Unendliche. (34) Peter z. B. ist etwas Wirkliches. Die wahre Idee von Peter ist aber das objektive Sein (essentia obiectiva) des Peter und an sich etwas Wirkliches und von Peter selbst völlig verschieden. Da also die Idee des Peter etwas Wirkliches ist, das sein eigentümliches Sein hat, so wird sie auch etwas Erkennbares sein, 30 also der Gegenstand einer anderen Idee und zwar einer Idee, die objektiv all das in sich schließt, was die Idee des Peter formal hat. Und wiederum hat

---

[1]) Hier nenne ich sie Werke; in meiner Philosophie werde ich erklären, was sie sind.

[2]) Es ist zu bemerken, daß ich nicht nur das eben Gesagte dartun will, sondern auch zeigen will, daß wir bis hierher richtig vorgegangen sind, und zugleich noch manches andere, das zu wissen sehr notwendig ist.

[Opp. posth. 366. Vloten 11—12. Bruder §§ 31—34.]

diese Idee von der Idee des Peter ihr Sein (essentia), das ebenfalls Gegenstand einer anderen Idee sein kann, und so ins Unendliche. Das kann jeder an sich selbst erfahren, indem er bemerkt, daß er weiß, was Peter ist, und daß er weiß es zu wissen, und wiederum weiß, daß er weiß es zu wissen u. s. w. Es ergibt sich daraus, daß es, um das Wesen des Peter zu erkennen, nicht nötig ist, die Idee des Peter selbst zu erkennen und noch viel weniger die Idee von der
10 Idee des Peter. Das ist dasselbe, als wenn ich sagte, es sei nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, und noch viel weniger, daß ich weiß, ich wisse, daß ich weiß. Das ist gerade so wenig nötig, als man, um das Wesen des Dreiecks zu erkennen, das Wesen des Kreises kennen muß.[1]) Aber bei jenen Ideen ist das Gegenteil der Fall. Denn um zu wissen, daß ich weiß, muß ich notwendig vorher wissen. (35) Daraus geht klar hervor, daß die Gewißheit nichts anderes ist, als das objektive Sein selbst; d. h. die Art, wie wir das
20 formale Sein (essentia formalis) empfinden, ist die Gewißheit selbst. Daraus geht wiederum hervor, daß es zur Gewißheit über die Wahrheit keines anderen Kennzeichens bedarf, als daß man die wahre Idee hat. Denn wie ich gezeigt habe, ist es nicht nötig, daß ich weiß, ich wisse, daß ich weiß. Daraus geht wiederum hervor, daß niemand wissen kann, was die völlige Gewißheit ist, es sei denn, daß er die adäquate Idee oder das objektive Sein einer Sache besitzt; denn Gewißheit und objektives Sein sind ja
30 dasselbe. (36) Wenn also die Wahrheit keines Kennzeichens bedarf, sondern wenn es genügt, das objektive Sein der Dinge oder, was dasselbe ist, ihre Ideen zu haben, um jeden Zweifel zu heben; so folgt

---

[1]) Es ist zu bemerken, daß wir hier nicht untersuchen, in welcher Weise uns das erste objektive Sein angeboren ist. Denn das gehört zur Erforschung der Natur, woselbst es ausführlicher erklärt und wo zugleich gezeigt wird, daß es außer der Idee weder eine Bejahung noch eine Verneinung und auch keinen Willen gibt.

[Opp. posth. 366—367. Vloten 12. Bruder §§ 34—36.]

daraus, daß die wahre Methode nicht darin bestehen kann, nachdem man die Ideen erlangt hat, noch nach einem Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, sondern daß die wahre Methode vielmehr der Weg ist, die Wahrheit selbst oder das objektive Sein der Dinge oder ihre Ideen (denn all das bezeichnet ja ein und dasselbe) in gehöriger Ordnung aufzusuchen[1]). (37) Wiederum muß die Methode notwendig von dem Folgerungsverfahren (ratiocinatio) und dem Erkenntnisvermögen (intellectio) reden; d. h. die Methode ist nicht 10 das Folgern selbst, um die Ursachen der Dinge zu erkennen, geschweige denn das Erkennen der Ursachen der Dinge. Sie ist vielmehr nur das Erkennen dessen, was die wahre Idee ist, indem sie diese von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) unterscheidet und ihre Natur erforscht, damit wir dann unser Erkenntnisvermögen kennen und den Geist dazu anhalten, daß er nach jener Norm alles erkennt, was zu erkennen ist, indem sie als Hülfsmittel gewisse Regeln gibt und auch dafür sorgt, daß der Geist nicht durch 20 unnütze Dinge ermüdet wird. (38) Daraus ergibt sich, daß die Methode nichts anderes ist als die reflektierte (ins Bewußtsein erhobene) Erkenntnis oder die Idee von der Idee. Und da es keine Idee von der Idee geben kann, wenn es nicht vorher eine Idee gibt, so wird es keine Methode geben, ohne daß vorher eine Idee gegeben ist. Daher wird das die richtige Methode sein, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten ist.

Da ferner das Verhältnis, das zwischen zwei Ideen 30 besteht, dasselbe ist wie das Verhältnis zwischen dem formalen Sein jener Ideen, so folgt daraus, daß die reflektierte Erkenntnis von der Idee des vollkommensten Wesens vorzüglicher sein wird als die reflektierte Erkenntnis der übrigen Ideen. Das heißt: die vollkommenste Methode wird die sein, die zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen Idee des

---

[1]) Was es heißt „in der Seele suchen“, wird in meiner Philosophie erklärt.

[Opp. posth. 367—368. Vloten 12—13. Bruder §§ 36—38.]

vollkommensten Wesens zu leiten ist. (39) Daraus ist leicht zu ersehen, wie der Geist, indem er mehr erkennt, zugleich weitere Werkzeuge erlangt, mit deren Hülfe er in der Folge leichter erkennen kann. Denn wie man aus dem Gesagten entnehmen kann, muß vor allem in uns die wahre Idee vorhanden sein wie ein angeborenes Werkzeug; hat man sie erkannt, dann erkennt man zugleich den Unterschied, der zwischen einer solchen Vorstellung (perceptio) und allen übrigen
10 besteht. Darin besteht der eine Teil der Methode. Und da es sich von selbst versteht, daß der Geist sich um so besser erkennt, je mehr er von der Natur erkennt, so erhellt daraus, daß dieser Teil der Methode um so vollkommener sein wird, je mehr der Geist erkennt, und daß er dann am vollkommensten sein wird, wenn der Geist auf die Erkenntnis des vollkommensten Wesens sich richtet oder dazu sich zurückwendet. (40) Je mehr ferner der Geist weiß, desto besser erkennt er auch seine Kräfte und die Ordnung der Natur.
20 Je besser er aber seine Kräfte erkennt, desto leichter kann er sich selbst leiten und sich Regeln setzen. Und je besser er die Ordnung der Natur erkennt, desto leichter kann er sich vor unnützen Dingen hüten. Darin besteht, wie gesagt, die ganze Methode. (41) Dazu kommt noch, daß die Idee sich gerade so objektiv verhält wie ihr Gegenstand realiter. Wenn es also in der Natur irgend etwas gäbe, das gar keine Gemeinschaft mit andern Dingen hätte, und wenn sein objektives Sein gegeben wäre, das ja durchaus mit dem
30 formalen Sein übereinstimmen müßte, dann hätte auch dieses keine Gemeinschaft mit den anderen Ideen[1]), d. h. wir könnten nichts daraus schließen. Andrerseits werden die Dinge, die mit anderen Dingen Gemeinschaft haben, wie alles, was in der Natur existiert, erkannt werden, und auch ihr objektives Sein wird dieselbe Gemeinschaft haben, d. h. andere Ideen werden aus ihnen hergeleitet werden, die ihrerseits

---

[1]) Gemeinschaft mit anderen Dingen haben heißt: von andern hervorgebracht werden oder andere hervorbringen.

wieder Gemeinschaft mit anderen haben, und so werden die Werkzeuge zum weiteren Fortschreiten wachsen. Das war es, was ich zu beweisen versuchte. (42) Aus dem zuletzt Gesagten, daß nämlich eine Idee durchaus mit ihrem formalen Sein übereinstimmen müsse, ergibt sich ferner wiederum, daß unser Geist, um völlig ein Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus der Idee herleiten muß, die den Ursprung und die Quelle der gesamten Natur darstellt, so daß diese auch die Quelle der übrigen Ideen ist. 10

(43) Hier wird man sich vielleicht wundern, daß wir unsere Behauptung, die gute Methode sei die, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten sei, durch Folgerungen beweisen wollen. Denn das scheint doch zu zeigen, daß es nicht schon von selbst bekannt ist. Und man könnte sogar fragen, ob wir richtig geschlossen haben. Denn wenn wir richtig schließen, müssen wir mit der gegebenen Idee beginnen, und da, um mit der gegebenen Idee zu beginnen, es eines 20 Beweises bedarf, müßten wir unseren Schluß wiederum beweisen und dann wieder jenen anderen und so bis ins Unendliche. (44) Was ich darauf zu erwidern habe, ist dieses. Wenn jemand zufällig so vorgegangen wäre, die Natur zu erforschen, daß er nach der Norm der gegebenen wahren Idee in gehöriger Ordnung andere Ideen erlangt hätte, dann würde er niemals an der Wahrheit des Gefundenen zweifeln[1]), weil ja die Wahrheit, wie wir gezeigt haben, sich selbst offenbart; es würde ihm auch von selbst alles zugeflossen sein. 30 Weil dies aber nie oder doch nur selten der Fall ist, war ich genötigt, jenes so ins Licht zu stellen, damit wir das, was wir durch Zufall nicht zu erlangen vermögen, doch nach vorbedachtem Plane erlangen. Damit sollte zugleich gezeigt werden, daß wir zum Beweise der Wahrheit und zu einer richtigen Folgerung kein weiteres Werkzeug brauchen als eben die Wahrheit und die richtige Folgerung. Denn die Richtigkeit

---

[1]) So wenig wie wir hier an unserer Wahrheit zweifeln.

[Opp. posth. 369. Vloten 14. Bruder §§ 41—44.]

der Folgerung habe ich durch richtiges Folgern bewiesen und suche sie noch zu beweisen. (45) Dazu kommt noch, daß auf diese Weise die Menschen an inneres Nachdenken gewöhnt werden. Der Grund aber, weshalb es sich bei der Erforschung der Natur so selten trifft, daß nach gehöriger Ordnung verfahren wird, liegt in den Vorurteilen, deren Ursachen ich nachher in meiner Philosophie erklären werde. Ein weiterer Grund liegt darin, daß es einer weitgehenden
10 und genauen Unterscheidung bedarf, wie ich später zeigen werde, was sehr mühsam ist. Endlich liegt es an der Beschaffenheit der menschlichen Natur, die, wie schon gezeigt, durchaus veränderlich ist. Es gibt noch weitere Gründe, auf die ich aber nicht eingehen will.

(46) Nun fragt vielleicht jemand: warum ich nicht selbst sogleich und vor allem anderen die Wahrheiten der Natur nach jener Ordnung dargetan habe, da doch die Wahrheit sich selbst offenbart? Ihm antworte ich:
20 . . . .
und zugleich warne ich ihn, daß er nicht wegen hie und da vorkommender paradoxer Sätze alles als falsch verwerfen wolle: er möge vorher die Ordnung, in der wir alles beweisen, einer Betrachtung unterziehen, dann wird er die Gewißheit erlangen, daß wir die Wahrheit getroffen haben. Das war also die Ursache, warum ich jenes vorausschickte.

30 (47) Wenn nachher vielleicht ein Skeptiker über die erste Wahrheit selbst und über alles, was wir nach ihrer Norm ableiten, noch Zweifel hegt, dann würde er sicherlich gegen sein besseres Wissen reden, oder wir müßten gestehen, daß es Menschen gibt, die auch innerlich, im Geiste mit Blindheit geschlagen sind, sei es von der Geburt an oder durch Vorurteile, also durch irgend einen äußeren Zufall. Derart Leute wissen von sich selbst nichts. Wenn sie etwas behaupten oder bezweifeln, wissen sie nicht, daß sie
40 behaupten oder bezweifeln. Sie sagen, sie wüßten

[Opp. posth. 369—370. Vloten 14—15. Bruder §§ 44—47.]

nichts, und selbst daß sie nichts wissen, sagen sie, wüßten sie nicht. Und selbst das sagen sie nicht mit Bestimmtheit, denn sie fürchten zuzugeben, daß sie existieren, solange sie nichts wissen. Daher müssen sie endlich schweigen, um nicht doch vielleicht etwas vorauszusetzen, was nach einer Wahrheit riecht. (48) Mit diesen Menschen kann man überhaupt nicht über Wissenschaft reden. Im Leben und im gesellschaftlichen Verkehr zwingt sie freilich die Not dazu, vorauszusetzen, daß sie existieren, und ihren Vorteil 10 zu suchen und mit Eidschwur vieles zu bejahen und zu verneinen. Wenn man ihnen aber etwas beweisen will, dann wissen sie nicht, ob die Beweisführung richtig oder mangelhaft ist. Wenn sie verneinen, zugeben oder bestreiten, wissen sie nicht, daß sie verneinen, zugeben oder bestreiten. Daher muß man sie als Automaten ansehen, denen der Geist ganz und gar abgeht.

(49) Fassen wir nun unsere Aufgabe zusammen. Wir haben bisher 20

I. das Ziel gefunden, auf das wir alle unsere Gedanken richten wollen,

II. haben wir die beste Erkenntnisart (perceptio) kennen gelernt, mit deren Hilfe wir zu unserer Vollkommenheit gelangen können,

III. haben wir den ersten Weg gefunden, auf dem der Geist verharren muß, um richtig anzufangen; er besteht darin, daß er nach der Norm irgend einer gegebenen wahren Idee fortfährt, sicheren Gesetzen gemäß zu forschen. Damit dies richtig geschieht, muß 30 die Methode folgendes leisten:

1. muß sie die wahre Idee von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) unterscheiden und den Geist vor diesen bewahren,
2. muß sie die Regeln an die Hand geben, die unbekannten Dinge nach dieser Norm zu begreifen,
3. muß sie eine Ordnung festsetzen, damit wir uns nicht durch unnütze Dinge ermüden.

[Opp. posth. 370—371. Vloten 15—16. Bruder §§ 47—49.]

Haben wir diese Methode kennen gelernt, dann haben wir

IV. gesehen, daß sie die vollkommenste sein wird, wenn wir die Idee des vollkommensten Wesens haben werden. Daher wird in erster Linie darauf hauptsächlich zu achten sein, daß wir sobald als möglich zur Erkenntnis eines solchen Wesens gelangen.

---

(50) Beginnen wir also mit dem ersten Teil der Methode, der wie gesagt darin besteht, die wahre 10 Idee von den übrigen Vorstellungen (perceptiones) zu unterscheiden und zu trennen, und den Geist davor zu bewahren, falsche, fingierte und zweifelhafte Ideen mit wahren zu vermengen. Ich will es hier so ausführlich wie möglich auseinandersetzen, um die Leser bei der Betrachtung einer so wichtigen Sache festzuhalten, und auch deshalb, weil es viele gibt, die selbst an dem Wahren zweifeln, weil sie nicht den Unterschied beachten, der zwischen der wahren Vorstellung und allen anderen besteht. Sie gleichen 20 daher den Menschen, die während ihres Wachens nicht zweifelten, daß sie wachten; nachdem sie aber einmal im Traume, wie es oft geschieht, geglaubt haben wirklich zu wachen und das nachher als falsch erfanden, zweifeln sie nun sogar an ihrem wachen Zustand, was daher kommt, daß sie den Unterschied zwischen Schlaf und Wachen nicht kennen. (51) Indessen erinnere ich daran, daß ich hier das Wesen einer jeden Vorstellung und zwar durch ihre nächste Ursache nicht erklären werde, weil das zur Philosophie 30 gehört. Vielmehr will ich bloß auseinandersetzen, was die Methode erfordert, nämlich das, worum es sich bei fingierten, falschen und zweifelhaften Vorstellungen handelt, und wie wir von allen diesen frei werden. Die erste Untersuchung richtet sich daher auf die fingierte Idee.

(52) Da alles Vorstellen (perceptio) entweder eine Sache betrifft, die als existierend betrachtet wird,

oder bloß ihr Wesen (essentia), und da Fiktionen häufiger vorkommen bei Dingen, die als existierend betrachtet werden, so werde ich zuerst von den Fiktionen sprechen, bei denen bloß die Existenz fingiert wird, während die Sache selbst, der ein solcher Zustand angedichtet wird, erkannt ist oder als erkannt vorausgesetzt wird. Ich fingiere z. B., Peter, den ich kenne, gehe nach Hause, besuche mich und ähnliches.[1]) Ich frage nun: worauf bezieht sich diese Idee? Ich sehe, daß sie sich nur auf mögliche Dinge bezieht, aber nicht auf notwendige und auch nicht auf unmögliche. (53) Unmöglich nenne ich eine Sache, deren Natur einen Widerspruch gegen ihr Dasein enthält; notwendig, deren Natur einen Widerspruch gegen ihr Nicht-Dasein enthält; möglich, deren Existenz ihrer Natur nach weder einen Widerspruch gegen ihr Dasein noch ihr Nicht-Dasein enthält, bei der vielmehr die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz von uns unbekannten Ursachen abhängt, indes wir ihre Existenz nur fingieren; wenn uns eben ihre Notwendigkeit oder Unmöglichkeit zu existieren, die von äußeren Ursachen abhängt, bekannt wäre, könnten wir nichts über sie fingieren. (54) Daraus folgt, wenn es irgend einen Gott oder irgend ein allwissendes Wesen gibt, daß dieses unmöglich etwas fingieren könne. Denn, was uns betrifft, wenn ich weiß, daß ich existiere[2]), kann ich nicht fingieren, daß ich existiere oder nicht existiere. Ich kann auch nicht fingieren, daß ein Elefant durch ein Nadelöhr geht. Wenn ich die Natur Gottes kenne,

---

[1]) Siehe weiter unten, was ich über Hypothesen bemerken werde, die von uns klar erkannt werden. Aber darin liegt die Fiktion, daß wir sagen, sie existierten als solche auf den Himmelskörpern.

[2]) Weil die Sache, wenn man sie nur begriffen hat, sich selbst offenbart, so brauchen wir bloß ein Beispiel, aber keinen weiteren Beweis. Das gleiche wird der Fall sein bei ihrem Gegensatz, den man nur zu untersuchen braucht, um ihn als falsch zu erweisen, wie es sich sogleich zeigen wird, wenn wir von der Fiktion in betreff des Seins reden.

[Opp. posth. 371—372. Vloten 16—17. Bruder §§ 52—54.]

kann ich nicht seine Existenz oder Nicht-Existenz fingieren.[1]) Dasselbe versteht sich von der Chimäre, deren Natur einen Widerspruch gegen die Existenz enthält.

Hieraus geht hervor, was ich sagte, daß die Fiktion, von der wir hier reden, ewige Wahrheiten nicht betreffen kann.[2]) (55) Bevor ich jedoch weiter gehe, will ich hier nur gelegentlich bemerken, daß derselbe Unterschied, der zwischen dem Wesen der einen
10 und dem Wesen der anderen Sache besteht, auch zwischen der Wirklichkeit (actualitas) oder Existenz der einen und der Wirklichkeit oder Existenz der anderen Sache besteht. Wenn wir beispielsweise die Existenz des Adam bloß durch die allgemeine Existenz begreifen wollten, so wäre es dasselbe, als wollten wir, um Adams Wesen zu erfassen, die Natur des Seienden überhaupt ins Auge fassen, um endlich zu definieren: Adam sei ein Seiendes. Je allgemeiner also die Existenz vorgestellt wird, desto verworrener wird sie auch vor-
20 gestellt und kann um so leichter einer jeden Sache zugeschrieben werden; und umgekehrt, je besonderer sie vorgestellt wird, desto schwerer wird es sein, indem wir die Ordnung der Natur nicht beachten, sie einem anderen als der Sache selbst zuzuschreiben. Dies ist wohl zu beachten.

(56) Wir müssen nun jene Dinge betrachten, von denen man gewöhnlich sagt, daß sie fingiert werden,

---

[1]) Es ist zu bemerken, daß zwar viele sagen, sie zweifelten, ob Gott existiere, daß sie aber nur einen Namen haben oder etwas fingieren, das sie Gott nennen, das aber mit der Natur Gottes nicht übereinstimmt, wie ich weiter unten am geeigneten Orte zeigen werde.

[2]) Ich werde auch sogleich zeigen, daß es über ewige Wahrheiten keine Fiktion geben kann. Unter ewiger Wahrheit verstehe ich eine solche, die, wenn sie bejahend ist, niemals verneint werden kann. So ist es die erste ewige Wahrheit, daß Gott ist, aber es ist keine ewige Wahrheit, daß Adam denkt. Daß es keine Chimäre gibt, ist eine ewige Wahrheit, aber daß Adam nicht denkt, ist keine.

[Opp. posth. 372—373. Vloten 17—18. Bruder §§ 54—56.]

obschon wir wohl wissen, daß die Sache sich nicht so verhält, wie wir sie fingieren. Obwohl ich z. B. weiß, daß die Erde rund ist, steht nichts im Wege, daß ich zu jemandem sage, die Erde sei eine Halbkugel und wie eine halbe Orange auf einem Teller; oder die Sonne bewege sich um die Erde und ähnliches. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, werden wir nichts sehen, was nicht mit dem schon Gesagten zusammenhinge. Nur müssen wir zuvor bemerken, daß wir einmal haben irren können und jetzt uns dieser Irrtümer bewußt sind; und ferner, daß wir fingieren oder wenigstens glauben können, daß andere Menschen in demselben Irrtum sein oder in ihn verfallen könnten wie wir früher. Das, sage ich, können wir so lange fingieren, als wir keine Unmöglichkeit und keine Notwendigkeit sehen. Wenn ich also jemandem sage, die Erde sei nicht rund und dergleichen, so tue ich damit nichts anderes, als daß ich einen Irrtum ins Gedächtnis zurückrufe, den ich vielleicht einmal gehabt habe oder in den ich doch hätte verfallen können, und nachher fingiere oder glaube ich, der, dem ich es sage, sei noch in diesem Irrtum oder könne in ihn verfallen. Das fingiere ich wie gesagt, solange ich keine Unmöglichkeit und keine Notwendigkeit sehe. Hätte ich sie aber gesehen, dann hätte ich nichts fingieren können, und dann hätte man nur sagen können, daß ich etwas getan habe.

(57) Es erübrigt nun noch, auch die Annahmen zu erwähnen, die man bei der Erörterung von Streitfragen aufstellt und die bisweilen auch Unmögliches zum Gegenstand haben. So beispielsweise, wenn wir sagen: angenommen, diese brennende Kerze brenne jetzt nicht, oder angenommen, sie brenne in irgend einem eingebildeten Raume, oder da, wo es keine Körper gibt. Derartige Annahmen werden wohl gemacht, obwohl das letztere offenbar unmöglich ist. Aber wenn es geschieht, wird doch damit nichts fingiert. Denn im ersten Falle habe ich nichts anderes getan, als daß ich eine nicht brennende Kerze ins Ge-

[Opp. posth. 373—374. Vloten 18. Bruder §§ 56—57.]

dächtnis zurückrief[1]) (oder mir eben jene Kerze ohne Flamme vorstellte), und was ich von dieser Kerze denke, das denke ich auch von jener, solange ich nicht auf die Flamme achte. Im zweiten Falle geschieht weiter nichts, als daß man die Gedanken von den umgebenden Körpern fernhält, damit der Geist ausschließlich der Kerze für sich betrachtet seine Aufmerksamkeit widmen kann; dann schließt er, die Kerze enthalte keine Ursache zu ihrer eigenen Zerstörung in sich, so
10 daß diese Kerze und auch die Flamme unverändert blieben, wenn die umgebenden Körper nicht wären, oder ähnliches mehr. Das sind also keine Fiktionen, sondern wahre und klare Behauptungen.[2])

(58) Gehen wir nun zu den Fiktionen über, die das Wesen allein betreffen, oder das Wesen zugleich mit einer Wirklichkeit oder Existenz. Bei ihnen kommt hauptsächlich in Betracht, daß der Geist eine um so größere Möglichkeit zu Fiktionen hat, je weniger er erkennt und je mehr er doch wahrnimmt, und daß

---

[1]) Später, wenn wir von den Fiktionen in betreff des Seins sprechen, wird sich klar ergeben, daß eine Fiktion niemals etwas Neues schafft oder dem Geiste darbietet, sondern daß sie nur das im Gehirn oder in dem Vorstellungsvermögen schon Vorhandene wieder ins Gedächtnis ruft und daß dabei der Geist auf alles zugleich, aber verworren seine Aufmerksamkeit lenkt. Man ruft sich z. B. das Reden und einen Baum ins Gedächtnis; und wenn sich nun der Geist, ohne zwischen beiden zu unterscheiden, auf beides richtet, dann meint man, der Baum rede. Dasselbe gilt überhaupt von der Existenz, zumal wenn sie wie gesagt ganz allgemein als Sein erfaßt wird; denn dann kann sie leicht allen Dingen beigelegt werden, die zu gleicher Zeit im Gedächtnis auftauchen. Dies ist sehr wohl zu beachten.

[2]) Dasselbe gilt auch von den Hypothesen, die man aufstellt, um gewisse Bewegungen zu erklären, die mit den Erscheinungen der Himmelskörper übereinstimmen. Nur darf man nicht aus ihnen, wenn man sie auf die Bewegungen der Himmelskörper anwendet, auch auf die Natur derselben schließen. Denn diese kann doch eine andere sein, zumal da zur Erklärung dieser Bewegungen viele andere Ursachen angenommen werden können.

[Opp. posth. 374. Vloten 18—19. Bruder §§ 57—58.]

jene Möglichkeit immer geringer wird, je mehr er erkennt. Ebenso wie wir beispielsweise oben sahen, daß wir, solange wir denken, nicht fingieren können, wir dächten oder wir dächten nicht; ebenso können wir, nachdem wir die Natur des Körpers erkannt haben, nicht mehr fingieren, daß eine Fliege unendlich ist; oder nachdem wir die Natur der Seele [1]) erkannt haben, können wir nicht mehr fingieren, sie sei viereckig, obwohl wir ja mit Worten alles sagen können. Aber wie gesagt, je weniger die Menschen die Natur kennen, 10 desto leichter können sie vieles fingieren; z. B. daß Menschen im Nu in Steine oder in Quellen verwandelt werden, daß Geister in Spiegeln erscheinen, daß aus nichts etwas wird, auch daß sich Götter in Tiere und Menschen verwandeln und unzählige andere Dinge von dieser Art.

(59) Vielleicht wird jemand meinen, daß die Fiktion von der Fiktion und nicht vom Erkennen (intellectio) eingeschränkt wird; d. h. nachdem ich etwas fingiert und damit durch eine Art von freiem Entschluß an- 20 erkannt habe, daß es so in der Wirklichkeit existiere, so werde dadurch bewirkt, daß wir es nachher nicht mehr anders denken können. Nachdem ich beispielsweise „fingiert“ habe, um mit diesen Leuten zu reden, daß ein Körper die und die Natur habe, und nachdem ich aus freiem Entschluß der Überzeugung geworden bin, daß die Natur des Körpers wirklich so existiert, dann steht es mir nicht länger frei, z. B. eine Mücke als unendlich zu fingieren; und nachdem ich das Wesen der Seele fingiert habe, kann ich sie 30

---

[1]) Es kommt häufig vor, daß sich jemand dieses Wort „Seele“ ins Gedächtnis ruft und sich dabei ein körperliches Bild macht. Wenn er aber diese beiden Vorstellungen gleichzeitig hat, dann wird er leicht zu dem Glauben verleitet, daß er sich eine körperliche Seele vorstelle und fingiere. Denn er macht zwischen dem Namen und der Sache selbst keinen Unterschied. Hier verlange ich, daß die Leser dies nicht voreilig verwerfen mögen, was sie, wie ich hoffe, nicht tun werden, wenn sie auf die Beispiele und zugleich auf das, was folgt, recht genau achten.

[Opp. posth. 374—375. Vloten 18—20. Bruder §§ 58—59.]

nicht mehr viereckig vorstellen u. s. w. (60) Das müssen wir indes prüfen. Erstens verneinen entweder jene, daß eine Erkenntnis möglich sei, oder sie geben es zu. Geben sie es zu, dann muß notwendig das, was sie von der Fiktion sagen, auch vom Erkenntnisvermögen gelten. Leugnen sie es aber, dann wollen wir, die wir wissen etwas zu wissen, einmal zusehen, was sie eigentlich sagen. Sie sagen nämlich, die Seele könne empfinden (sentire) und auf vielerlei Weise
10 wahrnehmen (percipere) nicht sich selbst noch die existierenden Dinge, sondern einzig das, was weder an sich noch irgendwo vorhanden ist. Das heißt, die Seele könne allein durch ihre eigene Kraft Empfindungen (sensationes) oder Ideen schaffen, die aber nicht die Empfindungen oder Ideen der Dinge sind. Sie betrachten die Seele also teilweise wie Gott. Weiterhin sagen sie, wir oder unsere Seele habe eine derartige Freiheit, daß sie uns oder sich oder sogar ihre eigene Freiheit zwingen könne. Denn nachdem
20 sie einmal etwas fingiert und ihre Zustimmung zu ihrer Fiktion gegeben habe, könne sie es auf keine andere Weise denken oder fingieren und werde geradezu durch ihre Fiktion gezwungen, nur auf diese Weise zu denken, um mit der ersten Fiktion nicht in Widerspruch zu geraten; wie sie auch hier genötigt sind, das Absurde, das ich eben zu beurteilen im Begriffe bin, ihrer Fiktion zuliebe zuzulassen. Wir wollen uns aber mit keinen Beweisen weiter bemühen, um es zu widerlegen.

30 (61) Wir wollen sie ihrem Unsinn überlassen und wollen nur dafür sorgen, daß wir aus den Worten, die wir mit ihnen gewechselt haben, etwas Wahres für unseren Gegenstand schöpfen. Es ist dies [1]): Wenn

---

[1]) Weil ich das aus der Erfahrung zu schließen scheine und jemand sagen könnte, das sei nichts, weil der Beweis fehlt, so stehe er für den, der ihn verlangt, hier: Es kann in der Natur nichts geben, das ihren Gesetzen widerstreitet, alles geschieht nach ihren bestimmten Gesetzen, derart, daß alles nach bestimmten Gesetzen seine bestimmten Wirkungen

sich der Geist einer fingierten und ihrer Natur nach falschen Sache zuwendet, um über sie nachzudenken, sie zu erkennen und in richtiger Ordnung aus ihr die nötigen Schlüsse zu ziehen, dann wird er leicht das Falsche an ihr entdecken. Wenn aber die fingierte Sache ihrer Natur nach wahr ist, dann wird der Geist, wenn er sich ihr zuwendet, um sie zu erkennen, und anfängt, in richtiger Ordnung aus ihr abzuleiten, was aus ihr folgt, dann wird er glücklich und ohne Unterbrechung fortfahren; so wie wir gesehen haben, daß bei der eben angeführten falschen Fiktion der Verstand sofort bereit war, ihre Absurdität und alle daraus sich ergebende aufzuweisen.

(62) Wir brauchen daher keineswegs zu befürchten, daß wir etwas nur fingieren, sobald wir eine Sache klar und deutlich begreifen. Denn wenn wir vielleicht sagen, daß Menschen im Nu in Tiere verwandelt werden, so wird das in sehr allgemeiner Weise gesagt. Dabei haben wir aber im Geiste keinen Begriff, d. h. keine Idee oder Verbindung von Subjekt und Prädikat. Denn wäre ein solcher Begriff vorhanden, so würde der Geist zugleich auch das Mittel und die Ursachen sehen, wodurch und warum etwas derartiges geschehen ist. Sodann wird dabei weder die Natur des Subjekts noch des Prädikats beachtet. (63) Ferner wird, sobald einmal die erste Idee nicht fingiert ist, und alle übrigen Ideen aus ihr hergeleitet werden, allmälig das voreilige Fingieren verschwinden. Da weiter eine erdichtete Idee nicht klar und deutlich sein kann, sondern nur verworren, und da alle Verwirrung nur daher kommt, daß der Geist die gesamte oder aus vielem zusammengesetzte Sache nur in einem Teile kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, und außerdem auch daher, daß er auf das Viele, das in jeder Sache ent-

---

in unzerreißbarer Verkettung hervorbringt; daraus folgt, daß die Seele, wenn sie ein Ding wahrhaft begreift, fortfährt objektiv dieselben Wirkungen zu bilden. Siehe weiter unten, wo ich von der falschen Idee spreche.

[Opp. posth. 375—376. Vloten 20—21. Bruder §§ 61—63.]

halten ist, zugleich und ohne jede Unterscheidung sein Augenmerk richtet, so folgt daraus: 1. daß die Idee einer einfachen Sache nicht anders als klar und deutlich wird sein können; denn jene Sache wird nicht in einem Teile, sondern nur ganz oder gar nicht erkannt werden können. (64) 2. folgt daraus, daß man eine Sache, die sich aus Vielem zusammensetzt, nur in alle ihre einfachsten Teile im Denken zu zerlegen und jeden Teil für sich zu betrachten braucht, um
10 alle Verwirrung zu beseitigen. 3. folgt daraus, daß eine Fiktion nicht einfacher Art sein kann, sondern daß sie aus der Zusammensetzung verschiedener verworrener Ideen entsteht, die verschiedene in der Natur existierende Dinge und Handlungen betreffen, oder besser gesagt daraus, daß man derartige verschiedene Ideen zugleich betrachtet[1]), ohne jedoch beizustimmen. Denn wäre die Fiktion einfacher Art, dann wäre sie auch klar und deutlich und infolgedessen auch wahr. Wäre sie aus der Zusammensetzung
20 von deutlichen Ideen hervorgegangen, dann wäre auch ihre Zusammensetzung klar und deutlich und somit wahr. Habe ich z. B. die Natur des Kreises und auch die Natur des Vierecks erkannt, dann kann ich die beiden nicht länger verbinden und den Kreis zum Viereck machen oder die Seele zu einem Viereck u. ähnl. (65) Wir können also wiederum kurzerhand den Schluß ziehen und sehen, daß wir nicht zu fürchten brauchen, eine Fiktion mit wahren Ideen zu vermengen. Denn was die **erste Art von Fiktionen** anbetrifft,
30 von der wir zuerst gesprochen haben, bei der nämlich die Sache klar erfaßt wird, so haben wir gesehen, daß wir über eine solche Sache gar nichts

---

[1]) NB. unterscheidet sich die Fiktion an sich betrachtet nicht sehr vom Traume, außer daß im Traume die Ursachen sich nicht zeigen, die sich den Wachenden mit Hilfe der Sinne darbieten, und woraus sie schließen, daß diese Erscheinungen in diesem Augenblick nicht von äußeren Dingen herrühren. Der Irrtum aber ist, wie sich sogleich zeigen wird, ein waches Träumen; wenn er stark hervortritt, heißt er Irrsinn.

[Opp. posth. 376—377. Vloten 21—22. Bruder §§ 63—65.]

werden fingieren können, wenn diese klar erfaßte Sache und auch ihre Existenz an sich eine ewige Wahrheit ist. Ist aber die Existenz der gedachten Sache keine ewige Wahrheit, dann braucht man bloß die Existenz der Sache mit ihrem Wesen zu vergleichen, und zugleich auf die Ordnung der Natur zu achten. Was die zweite Art von Fiktionen betrifft, die wie gesagt die Betrachtung verschiedener verworrener Ideen von in der Natur wirklich existierenden Dingen und Handlungen ist, ohne daß man sie jedoch aner- 10 kennt, so haben wir gleichfalls gesehen, daß eine ganz einfache Sache nicht fingiert, sondern nur erkannt werden kann, und ebenso eine zusammengesetzte Sache, sobald wir auf ihre einfachsten Bestandteile achten, ja daß wir sogar aus ihnen selbst keine Handlungen, die nicht wahr sind, fingieren können; denn wir müßten uns zugleich darüber klar werden, wie und warum dies geschieht.

(66) Nachdem wir dies eingesehen, wollen wir jetzt zur Untersuchung der falschen Idee übergehen, 20 um zu sehen, wobei sie vorkommt und wie wir uns hüten können, in falsche Vorstellungen (perceptiones) zu geraten. Beides wird uns, nachdem wir die fingierte Idee untersucht haben, nicht mehr schwer fallen, denn es gibt keinen anderen Unterschied zwischen ihnen, als daß die falsche Idee noch die Anerkennung voraussetzt, d. h. wie bereits bemerkt, daß während sich einem die Vorstellungen (repraesentamina) darbieten, keine Ursachen sich zeigen, aus denen man wie bei der Fiktion entnehmen könnte, daß sie nicht von 30 äußeren Dingen sich herleiten; daß jene also kaum etwas anderes ist, als mit offenen Augen oder im Wachen zu träumen. Die falsche Idee kommt also vor oder, um mich besser auszudrücken, bezieht sich entweder auf die Existenz einer Sache, deren Wesen man erkannt, oder aber auf das Wesen einer Sache, gerade so wie die fingierte Idee. (67) Bezieht sie sich auf die Existenz, dann wird sie gerade so berichtigt wie die Fiktion. Denn wenn die Natur einer bekannten Sache ihre Existenz als notwendig voraus- 40

[Opp. posth. 377. Vloten 22. Bruder §§ 65—67.]

setzte, so ist es unmöglich, daß wir uns über ihre Existenz täuschen. Ist aber die Existenz keine ewige Wahrheit, wie es ihr Wesen ist, hängt vielmehr die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ihrer Existenz von äußeren Ursachen ab, dann nehme man alles in derselben Weise, wie angegeben wurde, als von der Fiktion die Rede war: denn ebenso wird auch die falsche Idee berichtigt. (68) Was die andere Art der falschen Idee betrifft, die sich auf das Wesen oder auf
10 Handlungen bezieht, so sind derartige Vorstellungen notwendig immer verworren, zusammengesetzt aus verschiedenen verworrenen Vorstellungen von Dingen, die in der Natur existieren, so wenn sich die Menschen überreden lassen, in Wäldern, in Bildern, in Tieren und dergleichen wohnten Gottheiten; es gebe Körper, aus deren bloßer Zusammensetzung schon der Verstand entstehe; Gestorbene könnten denken, umgehen, reden; Gott könne getäuscht werden und ähnliches. Aber Ideen, die klar und deutlich sind,
20 können niemals falsch sein. Denn die Ideen der Dinge, die klar und deutlich begriffen werden, sind entweder ganz einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt, d. h. von ganz einfachen Ideen hergeleitet. Daß aber eine ganz einfache Idee nicht falsch sein kann, wird jeder einsehen können, wenn er nur weiß, was wahr und was Erkenntnis und zugleich was falsch heißt.

(69) Denn was das betrifft, was die Form des Wahren ausmacht, so unterscheidet sich sicherlich das
30 wahre Denken vom falschen nicht bloß durch die äußere Bezeichnung, sondern hauptsächlich durch die innere. Denn wenn ein Baumeister sich ein Gebäude richtig ausdenkt, so ist doch sein Gedanke, auch wenn ein solches Gebäude nie existiert hat und nie existieren wird, nichtsdestoweniger richtig, und der Gedanke bleibt derselbe, ob nun das Gebäude existiert oder nicht. Wenn dagegen einer behauptet, daß z. B. Peter existiere, ohne jedoch zu wissen, daß er existiert, so ist der Gedanke in Ansehung dessen, der es sagt,
40 falsch, oder wenn man lieber will, er ist nicht wahr,

selbst wenn Peter in der Tat existiert. Wahr ist die Aussage: Peter existiert nur in Ansehung dessen, der gewiß weiß, daß Peter existiert. (70) Daraus folgt, daß es etwas Reales in den Ideen gibt, wodurch sich die wahren von den falschen unterscheiden. Das eben müssen wir jetzt untersuchen, um die beste Norm der Wahrheit zu finden — denn es wurde ja festgestellt, daß wir unsere Gedanken nach der gegebenen Norm der wahren Idee richten müssen und daß die Methode eine reflexive Erkenntnis sei 10 — und ferner, um die Eigenschaften des Verstandes kennen zu lernen. Man darf aber nicht sagen, jener Unterschied entstehe daraus, daß der wahre Gedanke in der Erkenntnis der Dinge aus ihren ersten Ursachen bestehe, worin er sich gewiß von den falschen sehr unterscheiden würde, wie ich oben erklärt habe. Denn ein wahrer Gedanke heißt auch der, der das Wesen eines Princips objektiv einschließt, das keine Ursache hat und durch und in sich erkannt wird. (71) Daher muß die Form des wahren Gedankens in 20 diesem Gedanken selbst liegen ohne Beziehung auf andere; sie erkennt kein Objekt als ihre Ursache an, sondern muß von dem Vermögen und der Natur des Verstandes selbst abhängen. Denn nehmen wir an, der Verstand habe irgend ein neues Wesen begriffen, das noch nicht existiert hat, wie sich manche den Verstand Gottes vor der Schöpfung vorstellen (ein Begreifen, das sicher von keinem Objekt herrühren konnte) und leite aus diesem Begriffe andere folgerichtig ab, dann wären alle diese Gedanken wahr 30 und von keinem äußeren Objekt bestimmt, sondern hingen bloß von dem Vermögen und der Natur des Verstandes ab. Darum muß man das, was die Form des wahren Gedankens ausmacht, in diesem Gedanken selbst suchen und aus der Natur des Verstandes herleiten. (72) Um nun dies zu erforschen, müssen wir irgend eine wahre Idee ins Auge fassen, deren Objekt, wie wir vollkommen sicher wissen, von unserem Denkvermögen abhängt und die kein Objekt in der Natur hat. Denn bei einer derartigen Idee werden 40

[Opp. posth. 378—379. Vloten 23—24. Bruder §§ 69—72.]

wir, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, leichter das, was wir wollen, erforschen können. Um mir z. B. einen Begriff von einer Kugel zu machen, fingiere ich eine beliebige Ursache, nämlich daß ein Halbkreis um seinen Mittelpunkt rotiere und daß aus seiner Drehung gleichsam eine Kugel entstehe. Diese Idee ist sicher wahr, und obwohl wir wissen, daß in der Natur niemals eine Kugel auf diesem Wege entstanden ist, ist es doch eine wahre Vorstellung und die leichteste Art, um sich den Begriff einer Kugel zu bilden. Dabei ist nur zu beachten, daß diese Vorstellung die Rotation des Halbkreises bejaht, eine Bejahung, die falsch wäre, wenn sie nicht mit dem Begriff der Kugel, also mit der Ursache, die eine solche Bewegung bestimmt, verbunden wäre, oder allgemein gesagt, wenn diese Bejahung nackt für sich dastünde. Denn dann würde der Geist bloß darauf ausgehen, einzig die Bewegung des Halbkreises zu bejahen, was weder in dem Begriff des Halbkreises enthalten ist, noch aus dem Begriff einer die Bewegung bestimmenden Ursache hervorgeht. Daher besteht das Falsche einzig darin, daß etwas von einer Sache bejaht wird, das in dem Begriff, den wir uns von eben dieser Sache gebildet haben, nicht enthalten ist, wie Bewegung oder Ruhe beim Halbkreis. Daraus folgt, daß einfache Gedanken nicht anders als wahr sein können, wie die einfache Idee des Halbkreises, der Bewegung, der Quantität u. s. f. Was diese Ideen an Bejahung enthalten, entspricht ihrem Begriffe und geht nicht darüber hinaus; daher dürfen wir nach Belieben und ohne Besorgnis, uns zu irren, einfache Ideen bilden. (73) Es bleibt also nur noch zu untersuchen übrig, mit welchem Vermögen unser Geist sie bilden kann und wie weit dieses Vermögen geht. Denn haben wir das gefunden, dann werden wir leicht die höchste Erkenntnis sehen, bis zu der wir gelangen können. Denn sicher ist es, daß dieses Vermögen nicht ins Unendliche geht. Denn wenn wir etwas von einer Sache bejahen, das in dem Begriff, den wir uns von ihr bilden, nicht enthalten ist, so zeigt das

einen Mangel unseres Wahrnehmens an oder, daß wir sozusagen verstümmelte oder zerstückelte Gedanken oder Ideen haben. Denn wir haben ja gesehen, daß die Bewegung des Halbkreises falsch ist, wenn sie allein für sich im Geiste ist, daß sie aber wahr ist, wenn sie mit dem Begriff einer Kugel verbunden wird, oder mit dem Begriff irgend einer anderen eine derartige Bewegung bestimmenden Ursache. Wenn es also in der Natur eines denkenden Wesens liegt, wie es auf den ersten Blick scheint, wahre oder ad- 10 äquate Gedanken zu bilden, so ist es sicher, daß inadäquate Ideen nur darum in uns entstehen können, weil wir ein Teil sind eines denkenden Wesens, von dessen Gedanken manche vollständig, manche nur zum Teil unseren Geist ausmachen.

(74) Dazu ist aber noch eines zu beachten, was bei der Fiktion zu bemerken nicht der Mühe wert war und wobei die größte Täuschung statt hat: das ist der Fall, wenn etwas, das im Vorstellungsvermögen sich darbietet, auch im Verstande ist, d. h. daß es 20 klar und deutlich begriffen wird; dann wird, solange das Deutliche nicht vom Verworrenen unterschieden wird, die Gewißheit, d. h. die wahre Idee mit undeutlichen vermengt. So hatten beispielsweise einige Stoiker beiläufig den Namen der Seele gehört und auch, daß sie unsterblich sei, was sie sich aber nur verworren vorstellten; sie hatten auch eine Vorstellung davon und zugleich die Erkenntnis, daß die feinsten Körper alle anderen durchdringen, aber von keinen durchdrungen werden. Indem sie nun dies alles zu- 30 gleich vorstellten, verbunden mit der Gewißheit dieses Axioms, waren sie sogleich vollkommen überzeugt, der Geist bestehe aus jenen feinsten Körpern, jene feinsten Körper könnten nicht geteilt werden u. s. w. (75) Aber auch davon befreien wir uns, wenn wir danach streben, alle unsere Vorstellungen nach der Norm der gegebenen wahren Idee zu prüfen und uns dabei, wie anfangs bemerkt, vor jenen hüten, die wir nur vom Hörensagen oder aus unbestimmter Erfahrung haben. Fernerhin entsteht eine derartige Täu- 40

[Opp. posth. 380. Vloten 24—25. Bruder §§ 73—75.]

schung daraus, daß man die Dinge zu abstrakt auffaßt. Denn es ist ja an sich klar genug, daß ich das, was ich an seinem wahren Objekt wahrnehme, nicht auf ein anderes anwenden kann. Endlich entsteht die Täuschung auch daraus, daß man die ersten Elemente der ganzen Natur nicht versteht, weshalb man dann ohne Ordnung vorgeht, die Natur mit abstrakten, wenn auch wahren Axiomen vermengt, und so sich selbst in Verwirrung bringt und die Ordnung der Natur
10 verkehrt. Wir aber brauchen auf keine Weise derartige Täuschungen zu fürchten, wenn wir so wenig als möglich abstrakt verfahren, und mit den ersten Elementen, d. h. am Quell und Ursprung der Natur, so früh als möglich beginnen. (76) Was aber die Kenntnis vom Ursprung der Natur betrifft, so brauchen wir durchaus nicht zu befürchten, daß wir sie mit Abstraktem vermengen. Denn wenn man etwas abstrakt begreift, wie es bei allen Allgemeinbegriffen der Fall ist, so faßt man sie immer im Verstande
20 in einem weiteren Sinne, als die zugehörigen Einzeldinge tatsächlich in der Natur vorhanden sein können. Da es ferner in der Natur viele Dinge gibt, deren Unterschied so gering ist, daß er fast dem Verstand entgeht, so kann es bei abstraktem Auffassen leicht vorkommen, daß sie miteinander verwechselt werden. Da aber der Ursprung der Natur, wie wir nachher sehen werden, weder abstrakt noch allgemein begriffen werden kann, und auch nicht weiter im Verstande ausgedehnt werden kann, als er in Wirklichkeit ist, und
30 da er auch gar keine Ähnlichkeit mit veränderlichen Dingen hat, so ist bei seiner Idee keine Verwirrung zu befürchten, wenn wir nur die Norm der Wahrheit, die wir bereits angegeben haben, besitzen. Es ist nämlich dieses Wesen einzig, unendlich [1]), d. h. es ist alles Sein [2]) und außer ihm gibt es kein Sein.

---

[1]) Das sind keine Attribute Gottes, die sein Wesen anzeigen, wie ich in der Philosophie zeigen werde.

[2]) Das ist schon oben bewiesen worden. Denn wenn ein solches Wesen nicht existierte, könnte es niemals vor-

(77) Soweit von der falschen Idee. Nun bleibt noch die **zweifelhafte Idee** zu untersuchen, d. h. es bleibt zu untersuchen, was es eigentlich ist, das uns in Zweifel zu setzen vermag, und zugleich auch, wie dieser Zweifel zu heben ist. Ich rede vom wirklichen Zweifeln im Geiste und nicht von jenem, das wir hier und da finden und bei dem einer bloß mit Worten sagt, er zweifle, obwohl er im Geiste gar nicht zweifelt. Es ist ja nicht Aufgabe der Methode, das zu berichtigen, vielmehr gehört das zur Untersuchung 10 über den Eigensinn und seine Berichtigung. (78) Es gibt also keinen Zweifel im Geiste durch die Sache selbst, an der man zweifelt; d. h. wenn bloß eine einzige Idee im Geiste ist, mag sie nun wahr oder falsch sein, dann gibt es keinen Zweifel, aber auch keine Gewißheit, sondern nur eine derartige Empfindung. Denn an sich ist die Idee nichts anderes als eine derartige Empfindung. Der Zweifel wird aber durch eine andere Idee entstehen, die nicht so klar und deutlich ist, daß wir aus ihr etwas Gewisses be- 20 treffs der Sache, an der wir zweifeln, schließen könnten; d. h. eine Idee, die uns in Zweifel setzt, ist nicht klar und deutlich. Wenn z. B. jemand niemals über die Täuschung der Sinne nachgedacht hat, sei es mit Hülfe der Erfahrung, sei es auf welche Art auch immer, dann wird er niemals darüber Zweifel empfinden, ob die Sonne größer oder kleiner ist, als sie erscheint. Daher wundern sich die Bauern manchmal, wenn sie hören, daß die Sonne viel größer ist als die Erdkugel. Aber durch das Nachdenken über die Täuschung der 30 Sinne entsteht der Zweifel[1]); und wenn einer nach dem Zweifel zu einer wahren Erkenntnis der Sinne gelangt ist und weiß, wie durch ihre Organe sich

---

gestellt werden; so könnte dann der Geist mehr erkennen, als die Natur leisten kann, was, wie oben dargetan, falsch ist.

[1]) D. h. er weiß, daß die Sinne ihn manchmal getäuscht haben, aber er weiß es doch nur verworren; denn er weiß nicht, auf welche Weise die Sinne täuschen.

[Opp. posth. 381—382. Vloten 26—27. Bruder §§ 77—78.]

die Dinge in der Entfernung darstellen, dann wird der Zweifel wiederum gehoben. (79) Daraus folgt, daß wir wahre Ideen nicht deshalb in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein betrügerischer Gott existiert, der uns sogar über die allergewissesten Dinge täuscht, außer solange wir noch keine klare und deutliche Idee von Gott haben; d. h. wenn wir auf die Erkenntnis achten, die wir vom Ursprung aller Dinge haben, und nichts finden, was uns lehrt, daß
10 er kein Betrüger sei vermöge ebenderselben Erkenntnis, mit der wir, die Natur des Dreiecks ins Auge fassend, finden, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind. Aber wenn wir eine solche Erkenntnis von Gott haben, wie wir sie vom Dreieck haben, dann wird jeder Zweifel behoben. Und auf dieselbe Weise, wie wir zu einer solchen Erkenntnis vom Dreieck gelangen können, obschon wir nicht sicher wissen, ob es nicht ein höchstes Wesen gibt, das uns täuscht, auf eben diese Weise können wir auch zu einer solchen
20 Erkenntnis von Gott gelangen, obschon wir nicht sicher wissen, ob es nicht ein höchstes Wesen gibt, das uns täuscht. Und wenn wir die Erkenntnis haben, so wird sie hinreichen, um wie gesagt jeden Zweifel zu beheben, den wir über klare und deutliche Ideen haben können. (80) Wenn man ferner richtig verfährt bei der Erforschung dessen, was zuvor erforscht werden muß, ohne die Verkettung der Dinge zu unterbrechen, und wenn man weiß, wie die Fragen zu bestimmen sind, ehe man zu ihrer Lösung schreitet, so wird man nie
30 etwas anderes als die gewissesten, d. h. klare und deutliche Ideen erhalten. Denn der Zweifel ist nichts anderes als die Zurückhaltung des Geistes in Betreff einer Bejahung oder Verneinung; er würde bejahen oder verneinen, wenn nicht etwas im Wege stünde, das er nicht kennt und ohne das seine Erkenntnis jener Sache unvollkommen sein muß. Daraus ergibt sich, daß der Zweifel immer daraus entsteht, daß man die Dinge nicht der Ordnung nach erforscht.

(81) Das ist es, was ich im ersten Teil der Me-
40 thode zu behandeln versprach. Um aber nichts, was

zur Erkenntnis des Verstandes und seiner Kräfte führen kann, außer acht zu lassen, will ich auch einiges über Gedächtnis und Vergessen sagen. Dabei ist vor allem zu beachten, daß das Gedächtnis sowohl mit Hülfe des Verstandes als auch ohne diese erstarkt. Was das erstere betrifft, so wird eine Sache um so leichter behalten, je leichter sie zu verstehen ist, und umgekehrt um so leichter vergessen, je schwerer sie zu verstehen ist. Wenn ich z. B. jemandem eine Reihe unzusammenhängender Wörter aufgebe, so wird er 10 sie viel schwerer behalten, als wenn ich ihm dieselben Wörter in Form einer Erzählung gebe. (82) Das Gedächtnis erstarkt aber auch ohne Hülfe des Verstandes, und zwar durch die Stärke, mit der das Vorstellungsvermögen oder der sogenannte allgemeine Sinn von irgend einer einzelnen körperlichen Sache afficiert wird. Ich sage von einer einzelnen, denn das Vorstellungsvermögen wird immer nur von einzelnen Dingen afficiert. Wenn jemand z. B. nur ein Liebesschauspiel gelesen hat, so wird er es vorzüglich behalten, solange er 20 kein anderes von derselben Art liest, weil es dann ganz allein in seiner Einbildung lebendig ist. Kennt er aber mehrere von derselben Art, dann werden sie alle zugleich vorgestellt und leicht miteinander vermischt. Ich sage ferner: von einer körperlichen Sache, denn bloß von körperlichen Dingen wird das Vorstellungsvermögen afficiert. Da also das Gedächtnis durch den Verstand und auch ohne den Verstand erstarkt, so folgt daraus, daß es etwas vom Verstand Verschiedenes sein muß und daß es für den Verstand, 30 rein an sich betrachtet, weder Gedächtnis noch Vergessen gibt. (83) Was wird also das Gedächtnis sein? Nichts anderes als die Empfindung der Eindrücke des Gehirns verbunden mit dem Gedanken an eine bestimmte Dauer[1]) dieser Empfindung, was auch die

---

[1]) Ist jedoch die Dauer unbestimmt, so ist die Erinnerung an die Sache unvollkommen, was jeder aus der Erfahrung wohl gelernt haben wird. Denn oft fragen wir, um jemandem das, was er uns sagt, eher zu glauben, wann und

Erinnerung zeigt. Denn hierbei denkt der Geist an jene Empfindung, aber ohne ihre ununterbrochene Dauer. Daher ist die Idee jener Empfindung nicht die Dauer der Empfindung selbst, d. h. nicht das Gedächtnis selbst. Ob aber die Ideen selbst eine Fälschung erleiden können, werden wir in der Philosophie sehen. Sollte dies jemandem sehr absurd erscheinen, so genügt es für unseren Zweck zu bedenken, daß eine Sache um so leichter behalten wird, je
10 einzigartiger sie ist, wie sich aus dem oben beigebrachten Beispiel von der Komödie ergibt. Ferner, daß eine Sache um so leichter behalten wird, je besser sie verstanden wird. Daher wird uns eine im höchsten Grade einzigartige Sache, vorausgesetzt, daß sie zu verstehen ist, unmöglich aus dem Gedächtnis schwinden.

(84) So haben wir also den Unterschied zwischen der wahren Idee und den übrigen Vorstellungen festgestellt und dargetan, daß die fingierten, die falschen
20 Ideen u. s. w. ihren Ursprung im Vorstellungsvermögen haben, d. h. in gewissen zufälligen — um mich dieses Ausdrucks zu bedienen — und losen Empfindungen, die nicht aus dem Vermögen des Geistes selbst hervorgegangen sind, sondern aus äußeren Ursachen, je nach den verschiedenen Anregungen, die der Körper im Träumen oder im Wachen empfängt. Oder meinethalben verstehe man unter Vorstellungsvermögen irgend etwas Beliebiges, wenn es nur vom Verstande verschieden ist und den Geist in ein leidendes
30 Verhältnis bringt. Denn es ist gleich, was man darunter versteht, wenn wir nur wissen, daß es etwas Unbestimmtes ist, durch das der Geist leiden muß, und wenn wir zugleich wissen, auf welche Weise

---

wo es sich zugetragen habe. Obschon auch die Vorstellungen selbst ihre Dauer im Geiste haben, so sind wir doch gewohnt, die Dauer nach dem Maße einer Bewegung zu bestimmen, was auch mit Hülfe des Vorstellungsvermögens geschieht, und darum beobachten wir bisher noch kein Gedächtnis, das dem reinen Geiste angehörte.

[Opp. posth. 383—384. Vloten 28. Bruder §§ 83—84.]

wir uns mit Hülfe des Verstandes von ihr befreien. Daher darf sich auch niemand wundern, daß ich hier noch nicht beweise, daß es einen Körper gibt und andere notwendige Dinge, und dabei dennoch vom Vorstellungsvermögen, vom Körper und seiner Beschaffenheit rede. Denn wie gesagt, es ist gleich, was ich darunter verstehe, wenn ich nur weiß, daß sie etwas Unbestimmtes ist u. s. w.

(85) Wir haben aber gezeigt, daß die wahre Idee einfach oder aus einfachen zusammengesetzt ist, daß 10 sie zeigt, wie und warum etwas ist oder geschehen ist, und daß ihre objektiven Wirkungen in der Seele vor sich gehen nach dem Verhältnis der Formalität des Objektes selbst. Das ist dasselbe, was die Alten sagten, daß die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreite; nur haben sie nie, soviel ich weiß, wie wir hier angenommen, daß die Seele nach bestimmten Gesetzen handele und sozusagen ein geistiger Automat sei. (86) Daraus haben wir, soweit es im Anfang möglich war, die Kenntnis von 20 unserem Verstand erlangt und zugleich eine solche Norm der wahren Idee, daß wir nicht mehr zu fürchten brauchen, das Wahre mit Falschem oder Erdichtetem zu vermengen. Wir werden uns auch nicht darüber wundern, warum wir manches verstehen, das in keiner Weise unter das Vorstellungsvermögen fällt, und daß wiederum anderes in ihm sich findet, das dem Verstand geradezu widerstreitet, während endlich anderes mit ihm übereinstimmt. Denn wir wissen ja, daß jene Operationen, durch welche die Vorstellungsbilder (imagi- 30 nationes) hervorgebracht werden, nach anderen Gesetzen sich vollziehen, die gänzlich verschieden sind von den Gesetzen des Verstandes, und daß der Geist, wo es sich um das Vorstellungsvermögen handelt, sich bloß leidend verhält. (87) Daraus geht hervor, wie leicht diejenigen in große Irrtümer verfallen können, die keinen genauen Unterschied zwischen Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen (intellectio) machen. Dahin gehört z. B., daß die Ausdehnung an einem Orte sein, daß sie begrenzt sein müsse, daß ihre Teile 40

[Opp. posth. 384—385. Vloten 28—29. Bruder §§ 84—87.]

sich gegenseitig realiter unterschieden, daß sie das erste und einzige Fundament aller Dinge sei und zu einer Zeit einen größeren Raum einnehme als zu einer anderen, und vieles andere von derselben Art, was alles der Wahrheit vollkommen widerstreitet, wie wir am gehörigen Orte zeigen werden.

(88) Da ferner die *Worte* einen *Teil des Vorstellungsvermögens* ausmachen, d. h. da wir viele Begriffe fingieren, je nachdem wir die Worte unbestimmt nach irgend einem Zustande des Körpers im Gedächtnis verbinden, so ist nicht daran zu zweifeln, daß auch Worte, gerade so wie das Vorstellungsvermögen, die Ursache vieler und großer Irrtümer werden können, wenn wir uns nicht sehr vor ihnen in acht nehmen. (89) Dazu kommt noch, daß sie willkürlich nach der Fassungskraft des Volkes gebildet sind, so daß sie nichts sind als Zeichen für die Dinge, wie sie im Vorstellungsvermögen, aber nicht wie sie im Verstande sind. Das geht schon offenbar daraus hervor, daß man alles, was nur im Verstande und nicht im Vorstellungsvermögen ist, mit häufig negativen Namen bezeichnet, wie: unkörperlich, unendlich u. s. w., und daß man ebenso vieles, was in der Tat affirmativ ist, negativ ausdrückt und umgekehrt wie: unerschaffen, unabhängig, unendlich, unsterblich u. s. w.; denn wir können uns deren Grundsätze weit leichter vorstellen, weshalb sie auch den ersten Menschen sich eher darboten und die positiven Benennungen annahmen. Wir bejahen und verneinen vieles, weil die Natur der Worte eine solche Bejahung und Verneinung zuläßt, aber nicht die Natur der Dinge. Wenn wir dies nicht wüßten, könnten wir leicht etwas Falsches für wahr annehmen.

(90) Wir haben außerdem noch eine andere große Ursache der Verwirrung zu vermeiden, die schuld daran ist, daß der Verstand nicht auf sich selbst reflektiert. Wenn wir nämlich nicht zwischen Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen unterscheiden, dann glauben wir, das, was wir uns leichter vorstellen, sei uns auch klarer, und glauben das zu erkennen, was

[Opp. posth. 385. Vloten 29—30. Bruder §§ 87—89.]

wir uns nur vorstellen. Darum setzen wir das voran, was nachgesetzt werden muß, und verkehren so die richtige Ordnung des Verfahrens; infolgedessen kommt keine richtige Folgerung zustande.

---

(91)[1] Um endlich auf den zweiten Teil dieser Methode zu kommen, will ich zuerst unseren Zweck bei dieser Methode aufstellen, und dann die Mittel zeigen, durch die er zu erreichen ist. Der Zweck ist also, klare und deutliche Ideen zu haben, nämlich solche, die rein aus dem Geiste und nicht aus zu- 10 fälligen Erregungen des Körpers entstanden sind. Um sodann alle Ideen auf eine zurückzuführen, werden wir versuchen, sie auf solche Weise zu verketten und zu ordnen, damit unser Geist soweit als möglich objektiv die Formalität der Natur sowohl im Ganzen als in ihren Teilen wiedergibt.

(92) Was das erste anbetrifft, so ist, wie bereits bemerkt, für unseren letzten Zweck erforderlich, daß eine Sache entweder bloß aus ihrem Wesen oder durch ihre nächste Ursache begriffen wird. Wenn nämlich 20 eine Sache an und für sich besteht oder, wie man gemeinhin sagt, wenn sie Ursache ihrer selbst ist, dann muß sie bloß aus ihrem Wesen erkannt werden. Wenn aber eine Sache nicht an und für sich besteht, sondern eine Ursache erfordert, um zu existieren, dann muß sie durch ihre nächste Ursache erkannt werden. Denn in der Tat ist die Erkenntnis einer Wirkung nichts anderes, als daß man eine vollkom-

---

[1]) Die Hauptregel dieses Teils ist, wie sich aus dem ersten Teil ergibt, alle Ideen zu prüfen, die wir als aus dem reinen Verstande hervorgehend in uns finden, um sie von denen, die wir uns vorstellen, zu unterscheiden; was aus den Eigenschaften der beiden, des Vorstellungs- und des Erkenntnisvermögens zu ermitteln ist.

[Opp. posth. 385—386. Vloten 30—31. Bruder §§ 90—92.]

menere Kenntnis der Ursache erwirbt.[1]) (93) Deshalb dürfen wir niemals, solange wir uns mit der Erforschung der Dinge beschäftigen, aus abstrakten Begriffen einen Schluß ziehen; wir müssen uns sehr hüten, das, was bloß in unserem Verstande ist, mit dem, was in der Wirklichkeit ist, zu vermengen. Den besten Schluß wird man aber von irgend einer besonderen affirmativen Wesenheit oder von einer wahren und richtigen Definition herleiten. Denn von 10 bloßen, allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zum Besonderen herabsteigen, weil sich die Axiome über Unendliches verbreiten und den Verstand nicht mehr zur Betrachtung des einen Besonderen als zur Betrachtung des anderen bestimmen. (94) Daher ist der richtige Weg zum Forschen der, daß wir aus einer gegebenen Definition Gedanken bilden. Das wird um so glücklicher und leichter geschehen, je besser wir eine Sache definieren. Der Angelpunkt dieses ganzen zweiten Teiles der Methode besteht in 20 diesem einen, nämlich in der Erkenntnis der Bedingungen für eine gute Definition und dann in der Art und Weise, solche zu finden. Deshalb werde ich zuerst die Bedingungen für eine Definition behandeln.

(95) Damit eine Definition vollkommen genannt werden kann, muß sie das innerste Wesen einer Sache ausdrücken und verhüten, daß wir nicht gewisse Eigenschaften für die Sache selbst nehmen. Zur Erklärung will ich, um andere Beispiele zu übergehen, durch 30 die ich den Anschein erwecken könnte, als wolle ich die Irrtümer anderer aufdecken, bloß das Beispiel einer abstrakten Sache nehmen, bei der es gleich ist, wie sie definiert wird, nämlich das Beispiel des Kreises. Wenn man ihn so definiert: er sei eine Figur, bei der die Linien vom Centrum nach der Peripherie gleich sind, dann sieht jeder, daß eine solche Definition

---

[1]) Es ist zu bemerken, daß hieraus hervorgeht, daß wir nichts von der Natur erkennen können, ohne zugleich unsere Kenntnis von der ersten Ursache oder von Gott zu erweitern.

[Opp. posth. 386—387. Vloten 31. Bruder §§ 92—95.]

das Wesen des Kreises keineswegs ausdrückt, sondern bloß eine seiner Eigenschaften. Und obwohl dies, wie gesagt, bei den Figuren und den anderen Gedankenwesen wenig ausmacht, so macht es doch sehr viel aus bei den physischen und realen Wesen, weil man nämlich die Eigenschaften der Dinge nicht erkennen kann, solange man ihr Wesen nicht kennt. Wenn wir aber das Wesen übergehen, so kehren wir notwendig die Verkettung des Verstandes, die der Verkettung der Natur entsprechen muß, um und irren 10 von unserem Zwecke vollkommen ab. (96) Um sich also von diesem Fehler frei zu halten, hat man bei der Definition folgendes zu beachten.

I. Handelt es sich um ein erschaffenes Ding, dann muß die Definition wie gesagt die nächste Ursache in sich begreifen. So wäre z. B. nach diesem Gesetz der Kreis so zu definieren: er ist eine Figur, die von einer beliebigen Linie beschrieben wird, bei der das eine Ende fest, das andere beweglich ist. Diese Definition begreift klar die nächste Ursache 20 in sich.

II. Es wird ein solcher Begriff oder eine solche Definition des Dinges verlangt, daß alle seine Eigenschaften, wenn man es allein und nicht in Verbindung mit anderen betrachtet, aus ihr erschlossen werden können, wie man es an dieser Definition des Kreises sehen kann. Denn aus ihr geht klar hervor, daß alle Linien vom Centrum nach der Peripherie gleich sind. Daß dies ein notwendiges Erfordernis einer Definition ist, ist für jeden Denkenden an sich so 30 klar, daß es nicht der Mühe wert scheint, sich bei dem Beweise dafür aufzuhalten, und ebensowenig an diesem zweiten Erfordernis zu zeigen, daß jede Definition affirmativ sein muß. Ich rede von der Bejahung im Verstande und kümmere mich wenig um den sprachlichen Ausdruck, der wegen Wortmangels manchmal negativ sein kann, auch wenn der Sinn affirmativ ist.

(97) Die Erfordernisse einer Definition bei einem nicht erschaffenen Dinge sind folgende. 40

[Opp. posth. 387. Vloten 31—32. Bruder §§ 95—97.]

I. Sie muß jede Ursache ausschließen, d. h. das Objekt bedarf zu seiner Erklärung nichts anderes als das eigene Sein.

II. Ist einmal die Definition dieses Dinges gegeben, so darf kein Raum mehr sein für die Frage, ob das Ding sei.

III. Sie darf in bezug auf den Geist keine Substantiva enthalten, die zu Adjektiven gemacht werden können, d. h. sie darf nicht durch irgendwelche ab-
10 strakten Begriffe erklärt werden.

IV. Schließlich ist erforderlich — obwohl es nicht sehr nötig ist, das zu bemerken —, daß aus der Definition sich alle Eigenschaften erschließen lassen. Alles dieses wird dem Aufmerksamen völlig einleuchtend sein.

(98) Ich habe auch gesagt, daß der beste Schluß aus einem besonderen affirmativen Wesen herzuleiten ist: denn je spezieller eine Idee ist, desto deutlicher und folglich desto klarer ist sie. Daher müssen wir
20 soviel als möglich nach der Erkenntnis der Besonderheiten streben.

(99) In Hinsicht auf die Ordnung aber und um alle unsere Vorstellungen (perceptiones) zu ordnen und zu vereinigen, ist es erforderlich, daß wir, sobald es geschehen kann und die Vernunft es erheischt, danach forschen, ob es ein Wesen gibt und von welcher Art es ist, das die Ursache aller Dinge bildet, so daß sein objektives Sein auch die Ursache aller unserer Ideen ist. Dann wird unser Geist wie gesagt die
30 Natur so vollkommen als möglich wiedergeben. Denn dann wird er sowohl ihr Wesen als auch ihre Ordnung als auch ihre Einheit objektiv enthalten. Hieraus können wir sehen, daß es vor allem nur notwendig ist, alle unsere Ideen immer von physischen Dingen oder von realen Wesen abzuleiten, indem wir dabei soviel als möglich nach der Reihenfolge der Ursachen von einem realen Wesen zu einem andern fortschreiten, so zwar, daß wir nicht auf abstrakte und allgemeine Dinge übergehen, daß wir also weder

aus solchen etwas Reales folgern noch sie selber aus einem Realen ableiten; denn beides unterbricht den richtigen Fortschritt des Verstandes. (100) Es ist aber zu beachten, daß ich unter der Reihenfolge der Ursachen und der realen Wesen nicht die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge verstehe, sondern nur die Reihenfolge der festen und ewigen Dinge. Denn die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge vollständig zu verfolgen, dürfte für die menschliche Schwachheit unmöglich sein, sowohl wegen 10 ihrer jede Zahl übersteigenden Menge, als wegen der unendlichen Umstände bei einer und derselben Sache, von denen ein jeder die Ursache des Daseins oder Nichtseins dieser Sache sein kann. Denn ihre Existenz steht in keinem Zusammenhang mit ihrem Wesen, oder, wie schon gesagt, sie ist keine ewige Wahrheit. (101) Es ist ja aber auch gar nicht nötig, daß wir ihre Reihenfolge kennen, denn das Wesen der veränderlichen Einzeldinge ist doch nicht herzuleiten aus der Reihenfolge oder Ordnung, in der sie existieren; 20 denn diese bietet uns ja nichts anderes als äußerliche Bezeichnungen, Beziehungen oder höchstens Nebenumstände, was alles weit entfernt ist vom inneren Wesen der Sache. Das ist vielmehr nur aus den festen und ewigen Dingen herzuleiten und zugleich aus den Gesetzen, die in jenen Dingen als in ihren wahren Gesetzbüchern eingeschrieben sind, und nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird. Ja, diese veränderlichen Einzeldinge hangen so innig und wesentlich (um mich so auszudrücken) von jenen 30 festen ab, daß sie ohne dieselben weder sein noch begriffen werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, obwohl sie einzelne sind, dennoch wegen ihrer Allgegenwart und ihrer weitgehendsten Macht für uns wie Allgemeinheiten oder wie Gattungen der Definitionen der veränderlichen Einzeldinge und die nächsten Ursachen aller Dinge sein.

(102) Da es sich damit so verhält, so scheint es mit nicht geringer Schwierigkeit verbunden, zur Erkenntnis dieser Einzeldinge zu gelangen; denn 40

[Opp. posth. 388—389. Vloten 33. Bruder §§ 99—102.]

alle auf einmal zu begreifen ist etwas, das die Kräfte des menschlichen Verstandes bei weitem übersteigt. Die Ordnung aber, daß eines vor dem andern erkannt wird, ist wie gesagt nicht aus der Reihenfolge ihrer Existenz noch aus den ewigen Dingen herzuleiten. Denn da sind alle diese Dinge von Natur zugleich. Daher müssen wir notwendig noch andere Hilfsmittel suchen außer jenen, deren wir uns bedienen, um die ewigen Dinge und ihre Gesetze zu
10 erkennen. Jedoch ist hier nicht der richtige Ort sie anzugeben, und es ist auch nicht eher nötig, als bis wir eine ausreichende Kenntnis der ewigen Dinge und ihrer unfehlbaren Gesetze erlangt haben, und die Natur unserer Sinne uns bekannt geworden ist.

(103) Bevor wir uns zur Erkenntnis der Einzeldinge anschicken, wird es Zeit sein, jene Hülfsmittel zu besprechen, die alle den Zweck haben, daß wir wissen, unsere Sinne zu gebrauchen und nach bestimmten Gesetzen und in richtiger Ordnung Ex-
20 perimente zu machen, die hinreichend sind, um die untersuchte Sache zu bestimmen; damit wir endlich aus ihnen den Schluß ziehen können, nach welchen Gesetzen der ewigen Dinge jene Sache geworden ist und damit ihre innerste Natur uns bekannt werde, wie ich am gehörigen Ort zeigen werde. Hier will ich nur, um zu unserer Aufgabe zurückzukehren, dasjenige anzugeben versuchen, was erforderlich scheint, um zur Erkenntnis der ewigen Dinge zu gelangen und ihre Definitionen nach den oben angegebenen Be-
30 dingungen zu bilden.

(104) Zu diesem Zwecke müssen wir uns das oben Gesagte ins Gedächtnis zurückrufen, daß nämlich der Geist, wenn er sich auf einen Gedanken richtet, um ihn zu erwägen und in richtiger Ordnung aus ihm zu folgern, was daraus zu folgern ist, das Falsche dieses Gedankens, wenn er falsch ist, entdeckt; daß er aber, wenn er wahr ist, glücklich fortfährt, ohne irgend eine Unterbrechung Wahres daraus abzuleiten. Das, sage ich, ist zu unserem
40 Gegenstand erforderlich. Denn ohne daß es eine

Grundlage gibt, können unsere Gedanken nicht bestimmt werden. (105) Wenn wir also das erste von allen Dingen erforschen wollen, so muß es irgend eine Grundlage geben, welche unsere Gedanken darauf hinleitet. Weil ferner die Methode die reflektierte Erkenntnis selbst ist, so kann diese Grundlage, die unsere Gedanken leiten soll, keine andere sein, als die Erkenntnis dessen, was die Form der Wahrheit ausmacht, und die Erkenntnis des Verstandes und seiner Eigenschaften und Kräfte. Denn haben wir diese erlangt, 10 dann haben wir eine Grundlage, von der wir unsere Gedanken und von der wir den Weg ableiten können, auf dem der Verstand, soweit seine Fassungskraft es erlaubt, zur Erkenntnis der ewigen Dinge gelangen kann, nämlich nach Maßgabe seiner Kräfte.

(106) Wenn es aber zur Natur des Denkens gehört, wahre Ideen zu bilden, wie es im ersten Teil gezeigt wurde, so ist nun zu untersuchen, was wir unter Kräfte und Vermögen des Verstandes zu verstehen haben. Weil es aber der Hauptteil unserer 20 Methode ist, die Kräfte des Verstandes und seine Natur gründlich kennen zu lernen, so sehen wir uns, gemäß dem, was ich in diesem zweiten Teil der Methode dargetan habe, notwendig gezwungen, es aus der Definition des Denkens und des Verstandes selbst herzuleiten. (107) Aber bisher haben wir noch keine Regeln gehabt, um Definitionen zu finden, und da wir solche nicht aufstellen können, ohne daß wir zuvor die Natur oder Definition des Verstandes und sein Vermögen kennen gelernt, so folgt daraus, daß 30 entweder die Definition des Verstandes an sich klar sein muß oder daß wir gar nichts davon erkennen können. Jene ist aber an sich nicht absolut klar. Weil wir jedoch seine Eigenschaften wie alles, was wir aus dem Verstande haben, nicht klar und deutlich begreifen können, ohne deren Natur erkannt zu haben, so wird die Definition des Verstandes von selbst einleuchten, wenn wir seine Eigenschaften, die wir klar und deutlich erkennen, ins Auge fassen. Daher wollen wir hier die Eigenschaften des Verstandes auf- 40

[Opp. posth. 390. Vloten 84—85. Bruder §§ 104—107.]

zählen und sie erwägen und beginnen, von unseren angeborenen Werkzeugen[1]) zu handeln.

(108) Die Eigenschaften des Verstandes, die ich hauptsächlich bemerkt habe und klar erkenne, sind folgende:

I. Der Verstand schließt die Gewißheit in sich, d. h. er weiß, daß die Sachen sich formal so verhalten, wie sie objektiv in ihm enthalten sind.

II. Er begreift manches oder bildet manche Ideen
10 absolut, manche Ideen bildet er aus anderen. So bildet er die Idee der Quantität absolut, ohne dabei auf andere Gedanken zu sehen; hingegen die Ideen der Bewegung bildet er nur, indem er dabei die Idee der Quantität in Betracht zieht.

III. Die Ideen, die er absolut bildet, drücken Unendlichkeit aus; die begrenzten Ideen bildet er aus anderen. So die Idee der Quantität; wenn er sie durch die Ursache begreift, denkt er die Quantität begrenzt; so z. B. wenn er aus der Bewegung einer Fläche
20 einen Körper, aus der Bewegung einer Linie eine Fläche und schließlich aus der Bewegung eines Punktes eine Linie sich hervorgehen denkt. Diese Begriffe dienen jedoch nicht zum Verständnis, sondern nur zur Bestimmung der Quantität. Das geht daraus hervor, daß wir sie gewissermaßen als aus der Bewegung entstehend denken, während doch die Bewegung nur zu begreifen ist, wenn schon die Quantität begriffen ist. Ebenso können wir auch die Bewegung zur Bildung einer Linie uns ins Unendliche
30 fortgesetzt denken, was unmöglich wäre, wenn wir nicht die Idee einer unendlichen Quantität hätten.

IV. Der Verstand bildet positive Ideen früher als negative.

V. Der Verstand nimmt die Dinge wahr nicht so sehr unter dem Gesichtspunkte einer Dauer, als gewissermaßen unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit

---

[1]) Siehe oben S. 13, 14ff.

und der unbegrenzten Zahl. Oder vielmehr er achtet, um die Dinge zu begreifen, weder auf die Zahl noch auf die Dauer. Wenn er aber die Dinge sich vorstellt, dann begreift er sie unter einer gewissen Zahl, einer bestimmten Dauer und Quantität.

VI. Die Ideen, die wir klar und deutlich bilden, scheinen so sehr aus der bloßen Notwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie absolut bloß von unserem Vermögen abzuhangen scheinen. Von den verworrenen Ideen gilt das Gegenteil; sie bilden sich oft gegen unseren Willen. 10

VII. Die Ideen von Dingen, die der Verstand aus anderen bildet, kann der Geist auf mancherlei Weise bestimmen. So fingiert er z. B., um eine elliptische Fläche zu bestimmen, daß sich ein Stift, der an einer Schnur hängt, um zwei Mittelpunkte bewege, oder er denkt sich unendlich viele Punkte, die immer dasselbe bestimmte Verhältnis zu einer gegebenen geraden Linie haben, oder einen Kegel, der von einer schrägen Ebene so durchschnitten ist, daß der Neigungswinkel größer ist als der Winkel der Kegelspitze, oder auf unendlich viele andere Weisen. 20

VIII. Ideen sind um so vollkommener, je mehr Vollkommenheit eines Objekts sie ausdrücken. Denn einen Baumeister, der ein gewöhnliches Haus entworfen hat, bewundern wir nicht so sehr als den, der einen herrlichen Tempel entwarf.

(109) Bei dem übrigen, was sich noch auf das Denken bezieht, wie Liebe, Freude u. s. w., will ich mich nicht aufhalten, denn sie haben mit unserem 30 Vorhaben nichts zu schaffen und können auch nicht begriffen werden, ohne daß der Verstand begriffen ist. Denn wenn die Vorstellung (perceptio) gänzlich aufgehoben ist, werden sie auch aufgehoben.

(110) Falsche und fingierte Ideen haben, wie zur Genüge gezeigt wurde, nichts Positives, wegen dessen sie als falsch oder fingiert bezeichnet werden; bloß wegen ihres mangelnden Erkenntniswertes werden sie als solche betrachtet. Daher können uns falsche und

[Opp. posth. 391—392. Vloten 36. Bruder §§ 108—110.]

fingierte Ideen als solche nichts über das Wesen des Denkens lehren. Dieses muß vielmehr aus den eben dargelegten positiven Eigenschaften abgeleitet werden, d. h. es muß etwas Gemeinschaftliches gefunden werden, aus dem diese Eigenschaften notwendig folgen, oder mit dessen Gegebensein sie auch notwendig gegeben sind und mit dessen Aufhebung sie alle aufgehoben werden.

Das Übrige fehlt.

[Opp. posth. 392. Vloten 86. Bruder § 110.]

Abhandlung vom Staate,

in der gezeigt wird, wie eine Gesellschaft mit monarchischer Regierung und wie eine solche mit aristokratischer Regierung einzurichten ist, damit sie nicht der Tyrannei verfällt und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet bleiben.

Erstes Kapitel.

§ 1.

Die Affekte, mit denen wir zu kämpfen haben, werden von den Philosophen als Fehler angesehen, in welche die Menschen durch eigene Schuld verfallen. Daher pflegen sie sie zu belachen, zu beweinen, zu tadeln oder, mit noch größerer Scheinheiligkeit, zu verabscheuen. Damit glauben sie nämlich etwas Erhabenes getan und den Gipfel der Weisheit erreicht zu haben, wenn sie die menschliche Natur, wie sie nirgends existiert, auf alle Weise zu loben, dagegen wie sie wirklich ist, herunterzureden verstehen. Sie nehmen ja die Menschen nicht, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten, und so ist es gekommen, daß sie meistens statt einer Ethik eine Satire geschrieben und niemals eine brauchbare Staatslehre entworfen haben; immer nur eine, die als Chimäre gelten muß oder die man nur in Utopien oder im goldenen Zeitalter der Dichter, wo sie am wenigsten nötig wäre, in die Wirklichkeit hätte umsetzen können. Da man nun bei allen angewandten Wissenschaften, am meisten aber bei der Staatslehre, Theorie und Praxis im Widerspruch glaubt, so hält man auch die Theoretiker oder Philosophen für die allerungeeignetsten, um einen Staat zu regieren.

§ 2.

Die Staatsmänner dagegen sollen, wie man meint, die Menschen mehr hintergehen, als daß sie für sie sorgten; sie gelten eher für schlau als für weise. Die Erfahrung hat sie ja gelehrt, daß es Fehler gibt, so lange es Menschen gibt. Daher suchen sie der menschlichen Schlechtigkeit entgegenzuwirken und

zwar mit den Mitteln, die sie in langbewährter Erfahrung kennen und die die Menschen mehr aus Furcht als der Vernunft gemäß zu beobachten pflegen. Scheinbar setzen sie sich aber damit in Widerspruch mit der Religion und namentlich mit den Theologen, die der Meinung sind, die höchsten Gewalten seien in der Führung der Staatsgeschäfte an dieselben Regeln der Frömmigkeit gebunden, denen der Privatmann unterworfen ist. Zweifellos haben aber gerade die Staats-
10 männer viel treffender über Staatslehre geschrieben als die Philosophen, denn weil sie die Erfahrung zur Lehrmeisterin hatten, haben sie nichts gelehrt, was mit der Praxis nicht im Einklang gestanden wäre.

§ 3.

Ich bin auch völlig überzeugt, daß die Erfahrung bereits alle denkbaren, das einträchtige Leben der Menschen bezweckenden Arten von Staaten aufgezeigt hat, zugleich auch alle Mittel, durch welche die Masse gelenkt oder in gewissen Grenzen gehalten werden
20 muß. Ich halte es daher für ausgeschlossen, daß wir etwas mit Erfahrung und Praxis Zusammengehendes ausdenken könnten, das nicht schon erfahren und erprobt wäre. Denn die Menschen sind so beschaffen, daß sie außerhalb einer Rechtsgemeinschaft nicht leben können; die gemeinsamen Rechte und öffentlichen Geschäfte sind aber von äußerst scharfsinnigen, schlauen oder verschlagenen Männern eingerichtet und gehandhabt worden. Daher ist es kaum anzunehmen, daß wir etwas die Gesellschaft För-
30 derndes ausdenken könnten, was uns Gelegenheit oder Zufall nicht schon dargeboten oder was die Menschen, mit den gemeinsamen Angelegenheiten beschäftigt und auf ihre Wohlfahrt bedacht, nicht schon bemerkt haben sollten.

§ 4.

Als ich mich daher mit der Staatslehre zu beschäftigen anfing, war es nicht meine Absicht, etwas Neues und Unerhörtes zu geben; ich wollte nur das mit der Praxis am meisten Übereinstimmende auf
40 sichere und unanfechtbare Weise darstellen oder es

aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur selbst herleiten. Um das Gebiet dieser Wissenschaft mit ebensolcher Unbefangenheit zu durchforschen wie das der Mathematik, habe ich mich sorglich bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu verlachen, nicht zu beklagen, auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen. Ich habe deshalb die menschlichen Affekte, als da sind Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmsucht, Mitleid und die übrigen Gemütsbewegungen nicht als Fehler der menschlichen Natur betrachtet, 10 sondern als ihre Eigenschaften, die ihr gerade so gut zu eigen sind, wie der Natur der Luft die Hitze, die Kälte, der Sturm, der Donner und dergleichen; mögen sie auch unbequem sein, notwendig sind sie doch und sie haben ihre bestimmten Ursachen, aus denen wir ihre Natur zu erkennen suchen, und der Geist ergötzt sich an ihrer wahren Betrachtung gerade so wie an der Erkenntnis dessen, was den Sinnen angenehm ist.

§ 5. 20

Das ist aber gewiß und in meiner Ethik habe ich es als wahr bewiesen, daß die Menschen notwendig den Affekten unterworfen sind und von solcher Geistesart, daß sie die Unglücklichen bemitleiden und die Glücklichen beneiden, daß sie zur Rache mehr als zum Mitleid neigen, und daß außerdem jeder danach trachtet, daß die anderen nach seinem Sinne leben, billigen, was er billigt, und verwerfen, was er verwirft. So kommt es, daß alle in dem Bestreben, die ersten zu sein, miteinander in Streit geraten und sich nach Kräften 30 gegenseitig zu unterdrücken suchen. Wer als Sieger daraus hervorgeht, rühmt sich mehr des fremden Schadens als des eigenen Nutzens. Obwohl alle überzeugt sind, daß die Religion das Gegenteil lehrt, daß jeder seinen Nächsten lieben solle wie sich selbst, das heißt, daß er das Recht des anderen wie sein eigenes wahrnehme, so hat doch, wie ich gezeigt habe, diese Überzeugung über die Affekte keine Gewalt. Sie macht sich allerdings auf dem Sterbebett geltend, wenn schon die Krankheit über die Leidenschaften Herr 40 geworden ist und der Mensch kraftlos darniederliegt,

oder in den Kirchen, wo die Menschen ohne Beziehungen zu einander sind, aber nicht im mindesten vor Gericht oder am Hofe, wo es am nötigsten wäre. Ich habe ferner gezeigt, daß die Vernunft in der Einschränkung und Mäßigung der Affekte zwar viel vermag, aber zugleich haben wir gesehen, daß die Straße, die die Vernunft weist, überaus steil ist. Wer meint, die Masse oder die durch Staatsgeschäfte in Anspruch Genommenen könnten dahin gebracht werden, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter der Poeten oder von einem Märchen.

§ 6.

Ein Staatswesen, dessen Heil von der Gewissenhaftigkeit eines Menschen abhängt und dessen Geschäfte nur dann gehörig besorgt werden können, wenn die, denen sie obliegen, gewissenhaft handeln, ein solches Staatswesen kann nicht von Bestand sein. Seine öffentlichen Angelegenheiten müssen vielmehr, damit es bestehen kann, so geordnet sein, daß die mit ihrer Verwaltung Betrauten überhaupt nicht in die Lage kommen können, gewissenlos zu sein oder schlecht zu handeln, ganz einerlei, ob sie der Vernunft oder dem Affekte folgen. Die Sicherheit des Staates wird nicht davon berührt, welche Gesinnung die Menschen zur richtigen Verwaltung anhält, sofern nur die Verwaltung richtig ist. Denn *Geistesfreiheit oder Geisteskraft sind Privattugenden, Sicherheit ist die Tugend des Staates.*

§ 7.

Weil endlich alle Menschen, die civilisierten so gut wie die uncivilisierten, in Verbindung mit einander treten und irgend einen staatlichen Zustand herstellen, so darf man die Ursachen und natürlichen Grundlagen des Staatswesens nicht aus den Lehrsätzen der Vernunft ableiten wollen, sondern muß sie aus der allgemeinen Natur und Beschaffenheit der Menschen entnehmen, wie ich es im folgenden Kapitel tun will.

Zweites Kapitel.

§ 1.

In meinem **theologisch-politischen Traktat** habe ich vom Naturrecht und vom bürgerlichen Rechte gehandelt, und in meiner **Ethik** habe ich erklärt, was Sünde, Verdienst, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und endlich was die menschliche Freiheit ist. Damit aber die Leser dieser Abhandlung das hauptsächlich hierher Gehörige nicht anderswo zu suchen brauchen, will ich es auch an dieser Stelle erklären und unwiderleglich beweisen.

§ 2.

Jedes natürliche Ding kann adäquat begriffen werden, mag es nun existieren oder nicht. Daher kann der Beginn der Existenz natürlicher Dinge und ebenso ihr Fortbestehen aus ihrer Definition nicht erschlossen werden. Denn ihr gedankliches Wesen bleibt dasselbe, nach dem Beginn ihrer Existenz so gut wie vorher. Wie also der Beginn ihrer Existenz aus ihrem Wesen nicht hergeleitet werden kann, so auch ihr Fortbestehen nicht; dieselbe Macht, die sie zum Eintritt ins Dasein nötig haben, brauchen sie auch, um darin zu verharren. Daraus folgt, daß die Macht, durch welche die natürlichen Dinge existieren und durch die sie folglich auch wirken, keine andere sein kann als die ewige Macht Gottes selbst. Denn wenn es eine andere nur geschaffene Macht wäre, so vermöchte sie ja nicht sich selbst und folglich auch nicht die natürlichen Dinge zu erhalten; sie würde vielmehr dieselbe Macht, der sie ihre Schöpfung verdankte, auch zu ihrem Fortbestehen brauchen.

§ 3.

Von diesem Punkte aus, daß nämlich die Macht in den natürlichen Dingen, durch die sie sind und wirken, Gottes Macht selbst ist, von hier aus ist es leicht zu verstehen, was Naturrecht ist. Denn da Gott ein Recht zu allem hat und da das Recht Gottes nichts anderes ist als die Macht Gottes selbst, sofern sie als vollkommen frei betrachtet wird, so folgt daraus, daß jedes natürliche Ding von Na-
10 tur so viel Recht hat, als es zum Sein und Wirken Macht hat. Die Macht in einem jeden natürlichen Ding, durch die es ist und wirkt, ist ja nichts anderes als die absolut freie Macht Gottes selbst.

§ 4.

Unter Naturrecht verstehe ich somit die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. h. eben die Macht der Natur. Danach erstreckt sich also das natürliche Recht
20 der gesamten Natur und folglich auch jedes einzelnen Individuums so weit wie seine Macht. Was demnach der einzelne den Gesetzen seiner Natur zufolge tut, das tut er mit dem vollsten Naturrecht; seine Rechtssphäre in der Natur ist so groß wie seine Machtsphäre.

§ 5.

Wäre es also mit der menschlichen Natur so bestellt, daß die Menschen bloß dem Gebot der Vernunft gehorchten, ohne nach anderem zu trachten,
30 dann würde das Naturrecht, soweit es als dem Menschengeschlecht eigen zu betrachten ist, nur durch die Macht der Vernunft bestimmt. In Wahrheit stehen die Menschen aber vielmehr als unter der Herrschaft der Vernunft unter der der blinden Begierde; daher muß die Naturmacht der Menschen oder ihr Naturrecht nicht durch die Vernunft, sondern durch jeden Trieb bestimmt werden, der sie zum Handeln treibt und durch den sie sich zu erhalten suchen. Ich gestehe zwar, daß jene Begierden, die nicht aus der
40 Vernunft entspringen, nicht menschliche Handlungen, sondern menschliche Leidenschaften sind. Weil wir

aber hier von der Macht oder dem Recht der Natur im allgemeinen handeln, können wir an dieser Stelle keinen Unterschied anerkennen zwischen Begierden, die aus der Vernunft und solchen, die aus anderen Quellen in uns entspringen: diese wie jene sind eine Wirkung der Natur und ein Ausdruck der natürlichen Kraft, mit der der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt. Denn der Mensch, ob Weiser oder Tor, ist ein Teil der Natur; und alles, was den einzelnen zum Handeln treibt, muß zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern diese nämlich als die Natur dieses oder jenes Menschen bestimmt werden kann. Denn der Mensch, mag er unter der Herrschaft der Vernunft oder der bloßen Begierde stehen, handelt stets nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. (nach § 4 d. Kap.) dem Naturrechte gemäß.

§ 6.

Meist glaubt man, daß die Toren die Ordnung der Natur eher verwirren als befolgen, und man meint, der Mensch sei in der Natur wie ein Staat im Staate. Denn man behauptet, der menschliche Geist verdanke seine Entstehung nicht irgendwelchen natürlichen Ursachen, sondern einer unmittelbaren Schöpfung Gottes, durch die er von den übrigen Dingen so unabhängig sei, daß er eine unbedingte Macht zur Selbstbestimmung und zum richtigen Gebrauch der Vernunft besitze. Aber die Erfahrung lehrt zur Genüge, daß es ebenso wenig in unserer Gewalt steht, einen gesunden Geist wie einen gesunden Körper zu haben. Da ferner ein jedes Ding, so viel an ihm ist, sein Sein zu erhalten strebt, so würden wir zweifellos der Leitung der Vernunft folgen und unser Leben verständig einrichten, wenn es in gleichem Maße in unserer Hand läge, nach den Vorschriften der Vernunft zu leben, wie der blinden Begierde zu folgen. Es geschieht aber nicht. Jeglichen reißt seine Lust fort.

Die Theologen schaffen diese Schwierigkeit auch nicht aus der Welt, wenn sie behaupten, die Ursache dieser Schwäche sei ein Fehler oder eine Sünde in der menschlichen Natur, die sich vom Sündenfall des

Urahnen herschreibe. Denn wenn es auch in der Gewalt des ersten Menschen lag, zu stehen und zu fallen, und wenn er seines Geistes mächtig war und von unverdorbener Natur, wie konnte es geschehen, daß er, wissend und weise, dennoch fiel? Aber, entgegnen sie, er wurde ja vom Teufel betrogen. Ja, wer war es aber, der den Teufel selbst betrog? Wer, frage ich, konnte ihn, das erste aller vernünftigen Geschöpfe, so wahnsinnig machen, daß er mehr sein wollte als Gott? Sicher nicht er selbst, da er bei gesundem Verstand war und sein Sein, so viel bei ihm stand, zu erhalten strebte. Wie konnte es ferner geschehen, daß eben der erste Mensch, der seines Geistes mächtig und Herr seines Willens war, sich verführen und seinen Geist verwirren ließ? Denn wenn er die Macht hatte, richtigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen, konnte er nicht betrogen werden: er hätte, so viel an ihm lag, bestrebt sein müssen, sein Sein und seinen gesunden Verstand sich zu erhalten. Nun wird vorausgesetzt, es habe in seiner Macht gelegen: so hat er sich also seinen Geist unversehrt erhalten und konnte nicht der Täuschung erliegen. Das ist aber, wie seine Geschichte zeigt, falsch. Man muß deshalb einräumen, daß es nicht in der Gewalt des ersten Menschen stand, richtigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen; er war vielmehr gerade so wie wir den Leidenschaften unterworfen.

§ 7.

Es kann aber niemand leugnen, daß der Mensch gerade so wie die übrigen Wesen, so viel an ihm liegt, sein Sein zu erhalten strebt. Denn wenn sich in diesem Punkte ein Unterschied denken ließe, so könnte er nur daher kommen, daß der Mensch einen freien Willen hätte. Je freier wir uns aber den Menschen denken, um so mehr müssen wir annehmen, daß er notwendig sich selbst erhalten und seines Geistes mächtig sein müsse. Jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht miteinander verwechselt, wird mir das zugeben. Denn Freiheit ist Tüchtigkeit oder Vollkommenheit: was daher den Menschen eines Unvermögens zeiht, kann nicht Ausfluß seiner Freiheit sein.

Daher kann der Mensch durchaus nicht insofern frei genannt werden, als er nicht sein oder die Vernunft nicht gebrauchen kann, sondern nur so weit, als er die Macht hat zu existieren und zu wirken gemäß den Gesetzen der menschlichen Natur. Je mehr wir also den Menschen als frei betrachten, desto weniger können wir von ihm sagen, daß er von der Vernunft keinen Gebrauch machen und dem Schlechten den Vorzug vor dem Guten geben könne. Und Gott, der als absolut frei existiert, denkt und handelt, muß ebenfalls notwendig, d. h. aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existieren, denken und handeln. Denn ohne Zweifel handelt Gott mit derselben Freiheit, mit der er existiert: wie er nun aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert, so handelt er auch nach der Notwendigkeit seiner Natur, d. h. er handelt schlechthin frei.

§ 8.

Wir ziehen daraus den Schluß, daß es nicht in der Gewalt eines jeden Menschen steht, immer von seiner Vernunft Gebrauch zu machen und auf dem höchsten Gipfel menschlicher Freiheit zu stehen. Und dennoch strebt jeder, so viel an ihm liegt, sein Sein zu erhalten, und weil jeder so viel Recht hat, wie er Macht besitzt, so wird jeder, ob Weiser oder Tor, was er auch versucht und tut, mit vollem Rechte der Natur versuchen und tun. Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur, unter dem alle Menschen geboren werden und in der Hauptsache leben, nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, nicht den Schmerz, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft. Das ist kein Wunder. Denn die Natur ist nicht unter die Gesetze der menschlichen Vernunft gebannt, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung der Menschen bezwecken; vielmehr unter unendliche andere, die die ewige Ordnung der gesamten Natur betreffen, von der der Mensch nur ein Teilchen ist und deren Notwendigkeit allein allen Wesen ihr Sein und Handeln bestimmt. Wenn uns daher irgend etwas in der Natur als lächerlich, wider-

sinnig oder schlecht erscheint, so ist es nur, weil unsere Kenntnis von den Dingen Stückwerk ist, weil uns die Ordnung und der Zusammenhang der ganzen Natur zum größten Teil unbekannt bleibt und weil wir alles nach der Vorschrift unserer Vernunft geleitet sehen wollen. In Wahrheit ist aber, was die Vernunft für schlecht erklärt, nicht schlecht im Hinblick auf die Ordnung und die Gesetze der gesamten Natur, sondern nur im Hinblick allein auf die Gesetze unserer Natur.

§ 9.

Außerdem ergibt sich daraus, daß jeder so lange unter dem Recht eines anderen steht, so lange er unter der Macht des anderen steht, und daß er insoweit unter eigenem Recht ist, als er jede Gewalt zurückweisen, einen ihm zugefügten Schaden nach Gutdünken vergelten und überhaupt, soweit er nach eigenem Sinne leben kann.

§ 10.

Einen anderen in seiner Gewalt hat derjenige, der ihn gefesselt hält oder ihm die Waffen und die Mittel zur Verteidigung oder zur Flucht genommen hat oder ihm Furcht eingeflößt oder ihn durch Belohnung so verpflichtet hat, daß er lieber ihm als sich willfahren und lieber nach jenes als nach seinem Gutdünken leben will. Wer auf die erste oder zweite Art jemanden in der Gewalt hat, besitzt nur seinen Körper, nicht seinen Geist. Bei der dritten und vierten Art aber hat er den Geist sowohl als den Körper seinem Rechte unterworfen, aber nur, solange Furcht oder Hoffnung währt; ist es damit zu Ende, so bleibt jener unter eigenem Rechte.

§ 11.

Auch die Urteilsfähigkeit kann so weit unter fremdes Recht geraten, als der Geist von einem anderen getäuscht werden kann. Daraus folgt, daß der Geist überhaupt nur so weit unter eigenem Rechte ist, als er richtigen Gebrauch von der Vernunft machen

kann. Ja, weil die Macht des Menschen weniger nach seiner Körperstärke, als nach seiner Geisteskraft sich bemißt, so sind diejenigen am meisten unter eigenem Recht, die am meisten Vernunft besitzen und am meisten ihr folgen. Insofern nenne ich den Menschen überhaupt frei, als er der Vernunft folgt, weil er nur dann von Ursachen, die sich bloß aus seiner Natur heraus adäquat begreifen lassen, zum Handeln bestimmt wird, wenn er auch von ihnen mit Notwendigkeit zum Handeln bestimmt wird. Denn Freiheit hebt (nach § 7 d. Kap.) die Notwendigkeit nicht auf, sondern setzt sie voraus. 10

§ 12.

Das einem anderen nur mündlich gegebene Versprechen, dies und jenes zu tun, was man nach eigenem Recht hätte unterlassen können, oder umgekehrt, bleibt nur so lange in Kraft, als sich der Wille des Versprechenden nicht ändert. Denn wer die Macht hat, sein Versprechen aufzuheben, hat sich in Wahrheit seines Rechtes nicht begeben, sondern hat bloß Worte hergegeben. Sobald er, sein eigener Richter nach dem Rechte der Natur, urteilt, ob mit Recht oder Unrecht — denn irren ist menschlich —, daß ihm aus dem Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, dann entscheidet er nach eigenem Ermessen, daß das Versprechen aufzuheben sei, und er hebt es auf nach dem Rechte der Natur (nach § 9 d. Kap.). 20

§ 13.

Wenn zweie übereinkommen und ihre Kräfte vereinigen, so vermögen sie mehr und haben folglich mehr Recht auf die Natur, als jeder von ihnen für sich, und je mehr sich so zu einer Verbindung zusammenschließen, desto mehr Recht werden alle haben. 30

§ 14.

So sehr die Menschen von Zorn, Neid oder einem Affekt des Hasses heimgesucht werden, so sehr werden sie auch nach verschiedenen Richtungen hin gerissen und treten sich feindlich entgegen und um so mehr sind

sie zu fürchten, weil sie mehr vermögen und schlauer und verchlagener sind als die übrigen Wesen. Weil die Menschen in der Regel (nach § 5 vor. Kap.) diesen Affekten von Natur unterworfen sind, so sind die Menschen von Natur Feinde. Denn der ist mein ärgster Feind, den ich am meisten fürchten und vor dem ich am meisten auf der Hut sein muß.

§ 15.

Da aber im Naturzustand (nach § 9 d. Kap.) jeder so lange unter eigenem Recht ist, als er sich vor der Unterdrückung durch einen anderen bewahren kann, und da einer allein sich vergebens vor allen zu wahren strebte, so ist das natürliche Recht des Einzelnen, solange es nur das des Einzelnen ist und durch seine Macht bestimmt wird, gleich Null. Weil es keine Sicherheit seiner Erhaltung gibt, führt es seine Existenz mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit. Und sicherlich hat einer um so weniger Macht und damit um so weniger Recht, je mehr er Grund zur Furcht hat. Dazu kommt, daß die Menschen kaum ohne gegenseitige Hülfe ihr Leben fristen und ihren Geist ausbilden können.

Wir schließen daraus, daß von Naturrecht als dem Menschengeschlecht eigen doch eigentlich nur da die Rede sein kann, wo die Menschen gemeinsame Rechte haben, wo sie zugleich das Land, das sie bewohnen und bebauen können, für sich sichern, wo sie sich schützen und alle Gewalt zurückweisen und nach dem gemeinsamen Willen der Gesamtheit leben können. Denn (nach § 13 d. Kap.) je mehr sich so vereinigen, desto mehr Recht haben sie insgesamt. Wenn die *Scholastiker* aus diesem Grund, weil die Menschen im Naturzustand kaum eigenes Recht haben können, den Menschen ein geselliges Tier nennen wollen, so habe ich nichts dagegen.

§ 16.

Wo die Menschen gemeinsame Rechte haben und alle sozusagen einem Geiste folgen, da hat sicher (nach § 13 d. Kap.) der einzelne um so weniger Recht,

als die übrigen insgesamt ihm an Macht überlegen sind, d. h. er hat in Wahrheit nur so viel Recht auf die Natur, als das gemeinsame Recht ihm zugesteht. Im übrigen ist er gehalten, das auszuführen, was ihm der übereinstimmende Wille der Gesamtheit gebietet, oder er kann (nach § 4 d. Kap.) durch das Recht dazu gezwungen werden.

§ 17.

Dieses Recht, das durch die Macht der Menge bestimmt wird, nennt man gewöhnlich Regierung. Derjenige hat sie vollkommen in Händen, der nach dem 10 übereinstimmenden Willen der Gesamtheit die Sorge um das Gemeinwesen hat, nämlich das Recht, Gesetze zu geben, auszulegen und abzuschaffen, Städte zu befestigen, über Krieg und Frieden zu entscheiden u. s. w. Liegt diese Sorge einer Versammlung ob, die aus dem gesamten Volke zusammengesetzt wird, so nennt man die Regierung Demokratie; besteht sie bloß aus einigen Auserwählten, so nennt man sie Aristokratie, und wenn die Sorge für das Gemein- 20 wesen und demnach die Regierung einem anvertraut ist, Monarchie.

§ 18.

Aus dem in diesem Kapitel Dargelegten wird es uns klar, daß es im Naturzustande keine Sünde geben kann, oder wenn einer sündigt, so tut er es gegen sich, nicht gegen einen anderen. Es ist ja nach dem Naturrechte niemand gehalten, wenn er nicht will, einem anderen zu willfahren und etwas für gut oder schlecht zu halten, als was er nach seinem eigenen 30 Sinne für gut oder schlecht erkennt. Das Naturrecht verbietet absolut nichts als das, was man nicht kann (s. §§ 5 und 8 d. Kap.). Sünde ist aber eine Handlung, die nicht mit Recht geschehen kann. Wären die Menschen durch Naturgesetz gehalten, der Vernunft zu folgen, so würden eben alle notwendig der Vernunft folgen. Denn Naturgesetze sind Gesetze Gottes (nach §§ 2 und 3 d. Kap.), die Gott mit derselben Freiheit gesetzt hat, mit der er existiert, die

also aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgen (s. § 7 d. Kap.) und demnach ewig sind und nicht verletzt werden können. Die Menschen folgen aber meistens der Begierde und nicht der Vernunft, ohne jedoch die Ordnung der Natur zu stören, sondern sie mit Notwendigkeit erfüllend. Ein dummer und geistesschwacher Mensch ist daher durch das Naturrecht so wenig verpflichtet, sein Leben weise einzurichten, wie ein Kranker verpflichtet ist, einen ge-
10 sunden Körper zu haben.

§ 19.

Sünde ist deshalb nur im Staate denkbar, wo das gemeinsame Recht des ganzen Staates über gut und böse entscheidet, und wo niemand (nach § 16 d. Kap.) etwas mit Recht tut, außer was er auf Beschluß oder mit Zustimmung der Gesamtheit tut. Denn das ist (nach dem vor. §) Sünde, was nicht mit Recht geschehen kann oder was das Recht verbietet. Gehorsam aber ist der beständige Wille, das auszuführen,
20 was dem Rechte nach gut ist und was auf Beschluß der Gesamtheit geschehen muß.

§ 20.

Wir pflegen aber auch das Sünde zu nennen, was gegen das Gebot der gesunden Vernunft geschieht, und Gehorsam den beständigen Willen, die Begierden nach der Vorschrift der Vernunft zu zügeln. Ich hätte schon nichts dagegen, wenn die menschliche Freiheit in der Zügellosigkeit der Begierden und Unfreiheit in der Herrschaft der Vernunft bestünde. Weil aber die
30 menschliche Freiheit um so größer ist, je mehr der Mensch von der Vernunft sich leiten läßt und seine Begierden zügeln kann, so können wir nur sehr uneigentlich das vernunftgemäße Leben Gehorsam nennen und Sünde das, was in Wahrheit eine Schwäche des Geistes ist, aber keine Zügellosigkeit, und in Ansehung dessen der Mensch eher unfrei als frei genannt werden kann (s. §§ 7 und 11 d. Kap.).

§ 21.

Da aber die Vernunft uns lehrt, Frömmigkeit zu üben und ruhigen und guten Sinnes zu sein, was eben nur im Staate möglich ist, und da außerdem nur dann die Menge gleichsam einem Geiste folgt, wie es der Staat erfordert, wenn sie Gesetze hat, die nach der Vorschrift der Vernunft verordnet sind, so haben die Menschen, gewohnt im Staate zu leben, gar nicht so uneigentlich das Sünde genannt, was gegen das Gebot der Vernunft geschieht, denn die Gesetze 10 des besten Staates müssen ja (s. § 18 d. Kap.) nach dem Gebote der Vernunft verordnet sein. Den Grund aber, warum ich sagen konnte (§ 18 d. Kap.), der Mensch sündige im Naturzustand gegen sich, wenn er sündige, darüber vgl. Kap. 4 §§ 4 und 5, wo gezeigt wird, in welchem Sinne wir sagen können, derjenige, der die Regierungsgewalt innehat und das Naturrecht auf seiner Seite, werde durch Gesetze gebunden und könne sündigen.

§ 22. 20

Was die Religion betrifft, so ist es ebenfalls gewiß, daß der Mensch um so freier und am meisten mit sich einig ist, je mehr er Gott liebt und ihn lauteren Sinnes verehrt. Achten wir aber nicht auf die uns unbekannte Ordnung der Natur, sondern bloß auf die Gebote der Vernunft, die die Religion betreffen, und bedenken wir dabei, daß Gott sie offenbart gleichsam in uns selbst redend oder daß er sie den Propheten wie Gesetze offenbart hat, dann werden wir, um nach menschlicher Weise zu reden, sagen: der 30 Mensch sei Gott gehorsam, wenn er ihn mit ganzer Seele liebt, er sündige aber, wenn er der blinden Begierde folgt. Wir dürfen aber dabei nie vergessen, daß wir in Gottes Macht stehen, wie der Ton in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße zu Ehre und Unehre bildet, und daß der Mensch demnach wohl den Ratschlüssen Gottes entgegenhandeln kann, wie sie in unserem oder der Propheten Geiste gleich Gesetzen eingeschrieben sind, aber niemals

dem ewigen Ratschluß Gottes, der der gesamten Natur eingeschrieben ist und für die Ordnung der ganzen Natur gilt.

§ 23.

Wie also streng genommen von Sünde und Gehorsam, so kann auch von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur im Staate die Rede sein. Denn in der Natur gibt es nichts, von dem man mit Recht sagen könnte, es gehöre diesem und nicht einem
10 anderen; vielmehr gehört alles allen, wenn sie nämlich die Macht haben, es für sich in Anspruch zu nehmen. Im Staate aber, wo es sich nach dem gemeinsamen Recht entscheidet, was diesem und was jenem eigen wird, da heißt gerecht, wer den beständigen Willen hat, jedem das Seine zukommen zu lassen, ungerecht dagegen, wer das einem anderen Gehörende sich zu eigen zu machen sucht.

§ 24.

Übrigens habe ich in meiner Ethik auseinander-
20 gesetzt, daß Lob und Tadel Affekte der Lust und Unlust sind, begleitet von der Idee der menschlichen Tüchtigkeit oder Schwäche als ihrer Ursache.

Drittes Kapitel.

§ 1.

Die Form eines jeden politischen Verbandes (imperium) bezeichnet man als *Staatsverfassung* (status civilis), den Gesamtkörper des Verbandes als *Staat* (civitas); die gemeinsamen Regierungsgeschäfte, die von der Leitung des Inhabers der Regierungsgewalt abhängen, heißen *Gemeinwesen*. Die Menschen sodann heißen, soweit sie nach dem bürgerlichen Recht alle Vorteile des Staates genießen, *Bürger*; *Untertanen* heißen sie, soweit sie gehalten sind, den Einrichtungen und Gesetzen des Staates zu gehorchen. Staatsverfassungen schließlich gibt es nach § 17 d. vor. Kap. dreie: die demokratische, die aristokratische und die monarchische. Ehe ich nun über jede insbesondere zu handeln beginne, will ich erst das auseinandersetzen, was zur Staatsverfassung im allgemeinen gehört. Vor allem kommt hier das *höchste Recht des Staates oder der höchsten Gewalten* in Betracht.

§ 2.

Nach § 15 d. vor. Kap. ist das Recht der Regierung oder der höchsten Gewalten nichts anderes als das Naturrecht selbst, das durch die Macht nicht eines einzelnen, sondern der wie von *einem* Geiste geleiteten Menge bestimmt wird, d. h. wie der einzelne im Naturzustande, so besitzt auch der Körper und der Geist einer ganzen Regierung so viel Recht, wie er Macht hat. Der einzelne Bürger oder Untertan hat um so viel weniger Recht, als der Staat ihm an Macht überlegen ist (s. § 16 d. vor. Kap.); folglich

tut und besitzt jeder Bürger nur das mit Recht, was er auf Grund gemeinsamen Staatsbeschlusses verantworten kann.

§ 3.

Wenn der Staat einem das Recht und folglich auch die Macht einräumt — denn sonst hat er ihm nach § 12 d. vor. Kap. bloß Worte gegeben — nach seinem Sinne zu leben, so begibt er sich damit seines Rechtes und überträgt es auf jenen, dem er eine solche 10 Macht gab. Hat er aber zweien oder mehreren diese Macht gegeben, daß jeder von ihnen nach seinem Sinne lebe, dann hat er damit die Regierung geteilt. Wenn er endlich jedem Bürger diese Macht gab, so hat er damit sich selbst zerstört und bleibt kein Staat mehr. Vielmehr kehrt dann alles in den Naturzustand zurück, wie ganz offenbar aus dem Obigen hervorgeht.

Deshalb ist es auf keine Weise denkbar, daß es nach dem Staatsgrundgesetz einem jeden Bürger er- 20 laubt wäre, nach seinem eigenen Sinn zu leben, und folglich hört das Naturrecht, nach dem jeder sein eigener Richter ist, im Staatsleben notwendig auf. Ich sage ausdrücklich „nach dem Staatsgrundgesetz“, denn das Naturrecht des einzelnen hört richtig bedacht im Staatsleben nicht auf. Der Mensch handelt im natürlichen wie im staatlichen Zustand nach den Gesetzen seiner Natur und ist auf seinen Vorteil bedacht. Im einen wie im anderen Zustande wird der Mensch von Hoffnung oder Furcht geleitet, dies zu tun oder jenes 30 zu unterlassen. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Zuständen besteht aber darin, daß im Staatsleben alle denselben Gegenstand der Furcht haben und alle ein und denselben Grund der Sicherheit und eine und dieselbe Lebensweise, was gewiß nicht die Urteilsfähigkeit des einzelnen aufhebt. Denn wer sich vorgenommen hat, allen Geboten des Staates zu gehorchen, sei es aus Furcht vor seiner Macht oder aus Liebe zur Ruhe, der ist doch wahrhaftig auf seine Sicherheit und seinen Vorteil nach seinem Sinne be- 40 dacht.

§ 4.

Undenkbar ist es ferner, daß es jedem Bürger frei stünde, die Beschlüsse und Gesetze des Staates zu interpretieren. Denn wenn das einem jeden erlaubt wäre, so wäre er ja damit sein eigener Richter. Dann könnte jeder mühelos seine Handlungen mit einem Schein des Rechtes entschuldigen oder beschönigen und könnte dadurch sein Leben nach seinem Sinne einrichten, was (nach d. vor. §) widersinnig ist.

§ 5. 10

Wir ersehen daraus: Jeder Bürger steht nicht unter seinem eigenen, sondern unter dem Rechte des Staates, dessen Gebote er gehalten ist zu befolgen. Er hat kein Recht, darüber zu entscheiden, was billig und unbillig, was recht und unrecht ist. Weil vielmehr der Staatskörper wie von einem Geiste geleitet werden muß und weil deshalb der Wille des Staates für den Willen aller zu gelten hat, so muß das, was der Staat als gerecht und gut befindet, angesehen werden, als habe jeder einzelne es so befunden. Da- 20 her ist der Untertan gehalten, wenn er auch die Beschlüsse des Staates unbillig findet, sie nichtsdestoweniger auszuführen.

§ 6.

Man kann dagegen einwenden: ist es nicht gegen das Gebot der Vernunft, sich vollständig dem Urteil eines anderen zu unterwerfen, und widerstreitet deshalb nicht das Staatsleben der Vernunft? Daraus wäre zu folgern, daß das Staatsleben unvernünftig sei und daß nur Menschen, die der Vernunft bar seien, 30 es schaffen könnten, keinesfalls solche, die der Vernunft folgten. Weil aber die Vernunft nichts Widernatürliches lehrt, so kann die gesunde Vernunft nicht vorschreiben, daß jeder sein eigenes Recht behaupten solle, solange die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind (nach § 15 d. vor. Kap.), d. h. (nach Kap. 1 § 5) die Vernunft erklärt es für unmöglich.

Zudem lehrt überhaupt die Vernunft, den Frieden zu suchen, der sich freilich nur aufrecht halten läßt, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt bleiben. Je mehr daher ein Mensch der Vernunft folgt, d. h. (nach § 11 d. vor. Kap.) je freier er ist, desto fester wird er die Rechte des Staates beobachten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen. Dazu kommt noch, daß das Staatsleben seiner Natur nach begründet wird, um die gemeinsame Furcht zu beseitigen und das gemeinsame Übel abzuwehren. Daher ist sein Hauptzweck nichts anderes, als was auch der einzelne von der Vernunft geleitet im Naturzustande, freilich vergebens, versuchen würde (nach § 15 d. vor. Kap.). Wenn daher einmal ein von der Vernunft geleiteter Mensch auf das Gebot des Staates hin etwas tun muß, was er als widervernünftig erkennt, so wird dieser Schaden bei weitem durch das Gute aufgewogen, das gerade aus dem Staatsleben hervorgeht. Es ist ja doch auch ein Gesetz der Vernunft, daß man von zwei Übeln das kleinere wählen solle. Daher dürfen wir schon den Schluß ziehen, daß man nichts gegen die Vorschrift der Vernunft tut, wenn man das tut, was man nach dem Recht des Staates tun muß. Das wird mir jeder zugeben, wenn ich erklärt habe, wie weit die Macht und damit das Recht des Staates geht.

§ 7.

Denn in erster Linie kommt in Betracht, daß gerade so wie im Naturzustande (nach § 11 d. vor. Kap.) derjenige Mensch am meisten vermag und am meisten sein Recht behauptet, der sich von der Vernunft leiten läßt, daß ebenso der Staat am meisten Macht haben und am meisten sein Recht behaupten wird, der mit Vernunft begründet und mit Vernunft geleitet wird. Denn das Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Menge, die wie von einem Geiste geleitet wird. Diese geistige Einheit ist aber nur denkbar, wenn der Staat das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft allen Menschen als nützlich empfiehlt.

§ 8.

Weiter kommt in Betracht, daß die Untertanen so weit nicht unter eigenem, sondern unter dem Rechte des Staates stehen, als sie seine Macht oder seine Drohungen fürchten oder als sie das Staatsleben lieben (nach § 10 d. vor. Kap.). Infolgedessen gehört alles, wozu man weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann, nicht in die Rechtssphäre des Staates. So kann z. B. sich niemand seines Urteilsvermögens begeben. Denn welche Belohnungen oder Drohungen können einen Menschen zum Glauben bringen, daß das Ganze nicht größer sei als sein Teil, oder daß Gott nicht existiere, oder daß ein Körper, den er begrenzt sieht, ein unendliches Wesen sei, mit einem Wort, daß er etwas seinem Empfinden oder Denken Widerstreitendes annimmt? Ebenso durch welche Belohnungen oder Drohungen kann ein Mensch dahin gebracht werden, zu lieben, wen er haßt, und zu hassen, wen er liebt? Hierher gehört auch, was die menschliche Natur so verabscheut, daß es ihr schlimmer gilt als jedes Übel, nämlich daß ein Mensch Zeugnis wider sich ablegt, daß er sich martert, seine Eltern ermordet, dem Tod nicht zu entgehen sucht und ähnliches, wozu sich nie ein Mensch durch Belohnungen oder Drohungen bewegen läßt. Wollten wir trotzdem sagen, der Staat habe das Recht oder die Macht, derartiges zu befehlen, so wäre es nur in dem Sinne denkbar, in dem man sagen könnte, der Mensch habe das Recht, verrückt zu sein und zu rasen. Denn was wäre ein Recht, an das niemand gebunden sein kann, anders als Wahnsinn?

Ich rede hier ausdrücklich von dem, was nicht in die Rechtssphäre des Staates fallen kann und was die menschliche Natur zumeist verabscheut. Denn weil ein Tor oder ein Narr durch keine Belohnungen und Drohungen dazu gebracht werden kann, die Gesetze zu befolgen, und weil der eine oder andere als Anhänger dieser oder jener Sekte die Rechte des Staates für schlimmer als jedes Übel hält, so sind diese Rechte des Staates deshalb doch nicht ungültig; denn die meisten Bürger halten sich ja durch sie ge-

bunden. Weil demnach jene, die nichts fürchten und nichts hoffen, darin ihr eigenes Recht behaupten (nach § 10 d. vor. Kap.), deshalb sind sie (nach § 14 d. vor. Kap.) Feinde des Staates und dürfen mit Recht im Zaum gehalten werden.

§ 9.

Schließlich kommt in Betracht, daß zum Recht des Staates das am wenigsten gehören kann, was die Mehrzahl mit Unwillen erfüllt. Denn sicherlich
10 liegt es in der Natur der Menschen, sich zu verschwören, entweder aus gemeinsamer Furcht oder in dem Wunsche, eine gemeinsam erlittene Unbill zu rächen. Weil sich das Recht des Staates nach der gemeinsamen Macht der Menge bestimmt, so vermindert sich sicher die Macht und das Recht des Staates in dem Maße, in dem er Veranlassung gibt, daß sich viele verschwören. Der Staat hat gewiß manches für sich zu fürchten, und gerade wie der einzelne Bürger oder der Mensch im Naturzustande,
20 so ist auch der Staat um so weniger im Besitze seines eigenen Rechtes, als er Grund zur Furcht hat.

Soviel vom Recht der höchsten Gewalten gegen die Untertanen. Ehe ich von ihrem Rechte gegen andere spreche, muß wohl noch die Frage beantwortet werden, die sich über die **Religion** zu erheben pflegt.

§ 10.

Man könnte mir nämlich einwerfen, ob nicht das Staatsleben und der, wie ich zeigte, im Staatsleben von den Untertanen verlangte Gehorsam die Religion
30 aufhebe, die von uns die Verehrung Gottes fordert. Erwägen wir aber die Sache an sich, so werden wir nichts finden, das uns Bedenken einflößen könnte. Denn der Geist, sofern er die Vernunft gebraucht, ist nicht unter dem Recht der höchsten Gewalten, sondern unter eigenem Recht (nach § 11 d. vor. Kap.). Somit kann die wahre Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm niemandes Herrschaft unterworfen werden und ebensowenig die Nächstenliebe (nach § 8 d. Kap.).

Ziehen wir noch in Betracht, daß die höchste Übung der Liebe in dem besteht, was man zum Schutze des Friedens und zur Herstellung der Eintracht tut, dann werden wir nicht daran zweifeln, daß der wahrhaft seine Pflicht erfüllt, der jedem so viel Beistand leistet, als die Rechte des Staates, d. h. Eintracht und Ruhe es gestatten.

Was den äußeren Kult angeht, so kann er sicher für die wahre Erkenntnis Gottes und die daraus folgende Liebe weder von Nutzen noch von Schaden sein, 10 und er kann nicht von solcher Bedeutung sein, daß seinetwegen es sich verlohnte, Frieden und Ruhe des Staates zu stören. Übrigens ist es gewiß, daß ich nach dem Rechte der Natur, d. h. (nach § 3 d. vor. Kap.) nach göttlichem Ratschluß kein Verfechter der Religion bin, denn mir ward nicht wie einst den Jüngern Christi die Macht, unreine Geister auszutreiben und Wunder zu tun, und dieser Macht bedarf es doch fürwahr, um die Religion dort zu verbreiten, wo sie verboten ist, soll nicht, wie man sagt, Hopfen und Malz 20 verloren sein, ja soll nicht obendrein noch gar viel Unheil daraus erwachsen, wovon alle Jahrhunderte die traurigsten Beispiele sahen. Jeder kann, wo er auch sei, Gott in wahrer Religion verehren und für sich sorgen, wie es eines Privatmannes Pflicht ist. Im übrigen soll man die Sorge für die Ausbreitung der Religion Gott überlassen oder den höchsten Gewalten, denen allein die Sorge für das Gemeinwesen obliegt. Doch nun kehre ich zu meiner Aufgabe zurück. 30

§ 11.

Nach der Auseinandersetzung über das Recht der höchsten Gewalten gegenüber den Bürgern und über die Pflicht der Untertanen bleibt noch das Recht jener in den übrigen Beziehungen zu betrachten, das sich aus dem Gesagten leicht erkennen läßt. Denn weil (nach § 2 d. Kap.) das Recht der höchsten Gewalt eben das Naturrecht ist, so haben folglich zwei Regierungen eine analoge Stellung gegeneinander wie zwei Menschen im Naturzustand. Der einzige Unter- 40 schied besteht darin, daß der Staat sich vor der Unter-

drückung durch einen andern hüten kann, was dem Menschen im Naturzustande nicht möglich ist; denn ihn beschwert ja täglich der Schlaf, oft Krankheit und Kümmernis, am Ende das Alter, und noch anderen Beschwerden ist er unterworfen, vor denen der Staat sich sichern kann.

§ 12.

Der Staat ist also so weit unter eigenem Recht, als er für sich sorgen und sich vor der Unterdrückung durch einen anderen Staat hüten kann (nach §§ 9 und 15 d. vor. Kap.). Er ist (nach §§ 10 und 15 d. vor. Kap.) so weit dem Rechte eines anderen unterworfen, als er die Macht eines anderen Staates zu fürchten hat oder als er von diesem an der Ausführung seines Willens gehindert wird, oder endlich, soweit er dessen Hülfe zu seiner Erhaltung oder Mehrung bedarf. Denn ganz zweifellos werden zwei Staaten, die sich wechselseitig ihren Beistand leihen wollen, zusammen mehr vermögen und folglich mehr Recht haben, als der eine oder der andere für sich allein (s. § 13 d. vor. Kap.).

§ 13.

Das wird noch klarer, wenn man bedenkt, daß zwei Staaten von Natur Feinde sind. Denn die Menschen sind (nach § 14 d. vor. Kap.) im Naturzustand Feinde. Diejenigen also, die außerhalb des Staates das Naturrecht beibehalten, bleiben Feinde. Wenn daher der eine Staat gegen den anderen Krieg führen und die äußersten Mittel anwenden will, um ihn seinem Rechte zu unterwerfen, so hat er das Recht dazu, es zu versuchen, denn zum Kriegführen genügt es, wenn er den Willen dazu hat. Über den Frieden hingegen kann er nichts bestimmen, wenn nicht der Wille des anderen Staates darin einstimmt. Das Recht zum Kriege liegt folglich in der Hand jedes einzelnen Staates, das Recht über den Frieden aber steht nicht bei einem, sondern mindestens bei zwei Staaten, die deshalb verbündet heißen.

§ 14.

Dieses Bündnis bleibt so lange fest, als der Verbindungsgrund, die Furcht vor Schaden oder die Hoffnung auf Gewinn besteht. Kommt aber die eine oder die andere für einen der beiden Staaten in Wegfall, dann bleibt er unter eigenem Recht (nach § 10 d. vor. Kap.) und das Band, das die Staaten miteinander verknüpfte, löst sich von selbst. Danach hat jeder Staat das volle Recht, ein Bündnis nach Belieben zu lösen, und man kann ihm nicht Hinterlist oder Treulosigkeit vorwerfen, wenn er seine Verpflichtung aufhebt, sobald der Grund zu Furcht oder Hoffnung weggefallen ist. Denn diese Bedingung galt ja in gleicher Weise für die beiden Vertragschließenden, daß derjenige, der zuerst außer Furcht sein könne, wieder dem eigenen Recht unterstellt sein solle und davon nach Gutdünken Gebrauch machen dürfe. Außerdem geht man eine Verpflichtung für die Zukunft nur unter der Voraussetzung ein, daß die vorangehenden Umstände bestehen bleiben. Ändern sie sich, dann ändert sich das ganze Verhältnis. Deshalb behält sich jeder der verbündeten Staaten das Recht vor, seinen Vorteil wahrzunehmen, und jeder sucht nach Kräften frei von Furcht und dadurch unter eigenem Recht zu bleiben und zu verhindern, daß der andere mächtiger wird. Beklagt sich also ein Staat, er sei betrogen worden, dann darf er wirklich nicht der Treulosigkeit des Verbündeten, sondern nur der eigenen Dummheit die Schuld geben, daß er sein Heil einem anderen anvertraut hat, der unter eigenem Recht steht und dem das Heil seiner Regierung höchstes Gesetz sein muß.

§ 15.

Staaten, die Frieden miteinander geschlossen haben, steht das Recht zu, Streitfragen zu schlichten, die aus den Friedensbedingungen oder aus Gesetzen, zu denen sie sich gegenseitig verpflichtet haben, erwachsen können. Denn das Recht über den Frieden steht nicht bei einem Staate, sondern bei den Ver-

tragschließenden in gleicher Weise (nach § 13 d. Kap.). Können sie sich über diese Fragen nicht einigen, dann kehren sie eben in den Kriegszustand zurück.

§ 16.

Je mehr Staaten zugleich Frieden vereinbaren, um so weniger haben sie von dem einzelnen Staat zu fürchten oder um so weniger hat der einzelne die Macht, Krieg zu beginnen; im Gegenteil muß er um so mehr die Bedingungen aufrecht halten, d. h. (nach § 13 d.
10 Kap.) er ist um so weniger unter eigenem Recht und muß sich um so mehr dem gemeinsamen Willen der Verbündeten anpassen.

§ 17.

Übrigens wird die Treue, die die gesunde Vernunft und die Religion zu wahren lehrt, hierdurch in keiner Weise aufgehoben. Weder die Vernunft, noch die Schrift lehrt, daß man jedes gegebene Versprechen halten müsse. Denn habe ich z. B. jemandem versprochen, Geld, das er mir heimlich zum Aufheben
20 gab, zu bewahren, so bin ich nicht an mein Versprechen gebunden, sobald ich erfahren habe oder zu wissen glaube, daß er mir gestohlenes Gut zum Aufbewahren gab; dann werde ich richtiger handeln, wenn ich mir Mühe gebe, es den Eigentümern zurückzuerstatten. Ebenso wenn die höchste Gewalt einem anderen etwas versprochen hat, wovon später Zeit oder Überlegung lehrte oder zu lehren schien, daß es dem gemeinsamen Wohl der Untertanen zuwider sei, dann ist sie gewiß verpflichtet, ihr Versprechen aufzuheben. Da
30 nun die Schrift nur im allgemeinen lehrt, Treue zu wahren und die besonderen Ausnahmefälle dem Urteil des einzelnen überläßt, so widerstreitet das eben Dargelegte nicht ihrer Lehre.

§ 18.

Damit ich aber den Faden der Ausführung nicht so oft unterbrechen muß, um in der Folge ähnliche

Einwürfe aus dem Wege zu räumen, so will ich daran erinnern, daß ich hier alles aus der Notwendigkeit der menschlichen Natur, wie man sie auch betrachte, nachgewiesen habe, nämlich aus dem allgemeinen Selbsterhaltungstrieb der Menschen, der ihnen allen, Weisen wie Toren, innewohnt. Daher bleibt es das gleiche, wie wir die Menschen betrachten, ob als von der Leidenschaft oder als von der Vernunft geleitet, denn der Beweis ist wie gesagt allgemein gültig. 10

Viertes Kapitel.

§ 1.

Im vorigen Kapitel haben wir das Recht der höchsten Gewalten, das sich nach ihrer Macht bestimmt, dargetan und dabei gesehen, wie es hauptsächlich darin besteht, daß es gleichsam einen Geist der Regierung gibt, dem alle folgen müssen, daß demnach allein jene Gewalten das Recht der Entscheidung haben, was gut und böse, was gerecht und ungerecht
10 ist, d. h. was die einzelnen, oder alle insgesamt zu tun oder zu lassen haben. Wir haben also gesehen, daß ihnen allein das Recht zusteht, Gesetze zu geben und sie, falls ein Streit darüber entsteht, im Einzelfall auszulegen und zu entscheiden, ob ein gegebener Fall den Gesetzen gemäß oder zuwider ist (s. §§ 3, 4, 5 d. vor. Kap.); ferner das Recht, Krieg zu beginnen, Friedensbedingungen zu bestimmen, anzubieten oder angebotene anzunehmen (s. §§ 12 und 13 d. vor. Kap.).

§ 2.

20 Da dies alles mit den zur Ausführung erforderlichen Mitteln Geschäfte sind, die den gesamten Regierungskörper, d. h. die das Gemeinwesen angehen, so wird folglich das Gemeinwesen von der Leitung dessen abhängen, der der Inhaber der höchsten Regierungsgewalt ist. Daraus folgt weiter, daß allein der höchsten Gewalt das Recht zusteht, über die Handlungen des einzelnen zu richten, über die Handlungen eines jeden Rechenschaft zu fordern, die Fehlenden zur Strafe zu ziehen, Rechtsstreitigkeiten der Bürger
30 zu schlichten oder Gesetzeskundige zu bestellen, die

es an ihrer Stelle besorgen. Ferner hat sie das Recht, alle Mittel für Krieg und Frieden zu handhaben und in Ausführung zu bringen, nämlich Städte zu gründen und zu befestigen, Söldner anzuwerben, die militärischen Ämter zu vergeben, was sie getan wissen will, zu befehlen, Friedensgesandte abzuschicken und anzuhören und endlich, die Kosten für das alles zu erheben.

§ 3.

Da also allein der höchsten Gewalt das Recht zu- 10 steht, die Staatsgeschäfte zu betreiben oder Beamte dafür auszuwählen, so ist es folglich eine Anmaßung der Regierungsgewalt, wenn ein Untertan bloß nach seinem Ermessen, ohne Wissen des höchsten Rates an irgend ein Staatsgeschäft herantritt, mag er immerhin geglaubt haben, daß, was er zu tun beabsichtigte, dem Staat von höchstem Nutzen sein werde.

§ 4.

Man wirft gewöhnlich die Frage auf, ob die höchste Gewalt an Gesetze gebunden sei und ob sie 20 demnach sich vergehen könne. Da aber die Worte Gesetz und Vergehen nicht bloß auf die Rechte des Staates, sondern auf die gemeingültigen Regeln aller natürlichen Dinge, in erster Linie auf die der Vernunft gewöhnlich bezogen werden, so darf man nicht schlechthin sagen, der Staat sei an keine Gesetze gebunden und könne sich nicht vergehen. Denn wenn der Staat nicht an Gesetze oder Regeln gebunden wäre, ohne die er eben nicht Staat wäre, dann müßte man ihn nicht für ein natürliches Ding, sondern für 30 eine Chimäre halten. Der Staat vergeht sich also, wenn er tut oder geschehen läßt, was die Ursache seines Untergangs sein kann. Das nennen wir dann in demselben Sinne vergehen, in dem die Philosophen oder Mediziner von der Natur sagen, sie fehle. In diesem Sinne können wir vom Staat sagen, daß er sich vergeht, wenn er etwas gegen das Gebot der Vernunft tut. Denn der Staat ist dann am meisten Herr seines Rechtes, wenn er nach dem Gebot der Vernunft handelt (nach § 7 d. vor. Kap.). Sofern er 40

also gegen die Vernunft handelt, wird er sich selbst untreu und vergeht sich.

Das wird noch klarer, wenn wir folgendes in Betracht ziehen: sagen wir, es könne einer über eine Sache, die in seiner Gewalt ist, verfügen, wie er wolle, so wird diese Macht nicht nur durch das Vermögen des handelnden, sondern auch durch die Fähigkeit des leidenden Teils bestimmt. Sage ich z. B., ich habe das Recht, mit diesem Tisch zu machen, was ich
10 will, so meine ich doch weiß Gott nicht, daß ich das Recht habe, zu machen, daß der Tisch Gras frißt. Ebenso ist es, wenn wir sagen, die Menschen stünden nicht unter eigenem Recht, sondern unter dem des Staates. Damit meinen wir nicht, daß die Menschen ihre Menschennatur verlieren und eine andere annehmen, und daß daher der Staat machen dürfe, daß die Menschen fliegen oder, was gerade so unmöglich ist, daß sie das mit Ehrfurcht betrachten, was Lachen oder Ekel erregt. Wir meinen vielmehr,
20 daß es gewisse Umstände gibt, deren Vorhandensein Achtung und Furcht der Untertanen gegen den Staat begründet und deren Fehlen Furcht und Achtung und mit ihnen den Staat selbst unmöglich macht.

Der Staat ist also, um sein Recht zu behaupten, genötigt, die Ursachen der Furcht und der Achtung aufrecht zu erhalten, sonst hört er auf, Staat zu sein. Denn die oder der Inhaber der Regierungsgewalt kann unmöglich betrunken oder nackt mit Dirnen durch die Straßen ziehen, den Schauspieler machen, die von
30 ihm selbst gegebenen Gesetze öffentlich verletzen und verachten und doch dabei die Würde bewahren. Das ist gerade so unmöglich, wie es wäre, zugleich zu sein und nicht zu sein. Sodann, Untertanen morden, ausplündern, Jungfrauen entführen und ähnliches wandelt Furcht in Empörung und macht in der Folge den staatlichen Zustand zu einem Zustand der Feindschaft.

§ 5.

Wir sehen also, in welchem Sinne wir sagen
40 dürfen, daß der Staat an Gesetze gebunden sei und daß er sich vergehen könne. Verstehen wir aber

unter Gesetz das bürgerliche Recht, das eben durch das bürgerliche Recht aufrecht erhalten werden kann, und unter Vergehen, was das bürgerliche Recht verbietet, nehmen wir also diese Worte im ursprünglichen Sinn, dann können wir in keiner Weise sagen, daß der Staat an Gesetze gebunden sei oder sich vergehen könne. Denn die Regeln und Gründe für Furcht und Achtung, die der Staat um seiner selbst willen zu erhalten genötigt ist, gehören nicht ins Gebiet des bürgerlichen Rechtes, sondern ins Gebiet des Naturrechts, weil sie (nach d. vor. §) nicht durch das bürgerliche Recht, sondern nur durch das Recht des Krieges aufrecht erhalten werden können und weil der Staat aus keinem anderen Grunde an sie gebunden ist, als wie der Mensch im Naturzustand, um Herr seines Rechtes und nicht sein eigener Feind zu sein, sich nicht selbst den Tod bereiten darf. Diese Vorsicht ist aber kein Gehorsam, sondern die Freiheit der menschlichen Natur. Die bürgerlichen Gesetze hingegen hängen bloß von dem Entschluß des Staates ab und dieser braucht, um frei zu bleiben, sich in seinem Verhalten nach niemandem zu richten als nach sich selbst und nichts für gut und schlecht zu halten, als was er bei sich für gut und schlecht erkennt. Er hat also nicht bloß das Recht, sich zu schützen, Gesetze zu geben und zu interpretieren, sondern auch sie abzuschaffen und jeden Schuldigen aus seiner Machtvollkommenheit zu begnadigen.

§ 6.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Verträge oder Gesetze, durch die die Menge ihr Recht auf eine Ratsversammlung oder auf einen einzigen Menschen überträgt, gebrochen werden müssen, sobald es das Gemeinwohl erheischt. Das Urteil darüber aber, ob das Gemeinwohl es verlangt oder nicht, steht von Rechts wegen keinem Privatmanne zu, sondern nur dem Inhaber der Regierungsgewalt (nach § 3 d. Kap.). Daher bleibt nach bürgerlichem Recht der Inhaber der Regierungsgewalt allein der Ausleger jener Gesetze. Dazu kommt, daß kein Privat-

mann das Recht hat, sie zu wahren, daß sie folglich den Inhaber der Regierungsgewalt faktisch nicht verpflichten. Sind sie aber ihrem Wesen nach derart, daß ihre Verletzung notwendig zugleich eine Schwächung der Kraft des Staates bedeutet, d. h. daß sie die gemeinsame Furcht der meisten Bürger in Empörung wandelt, dann löst sich eben damit der Staat auf, der Vertrag fällt, der ja nicht nach bürgerlichem Recht, sondern nach dem Recht des Krieges galt.
10 Daher ist der Inhaber der Regierungsgewalt durch keinen anderen Grund verpflichtet, die Bedingungen des Vertrages zu halten, als wie der Mensch im Naturzustand, um nicht sein eigener Feind zu sein, sich nicht selbst den Tod bereiten darf (vgl. d. vor. §).

Fünftes Kapitel.

§ 1.

In Kap. 2, § 11 haben wir gezeigt, daß der Mensch dann am meisten unter eigenem Rechte steht, wenn er am meisten der Leitung seiner Vernunft folgt und daß demnach (nach Kap. 3, § 7) der Staat am mächtigsten ist und am meisten unter eigenem Rechte, der mit Vernunft begründet und geleitet wird. Da aber die beste Lebensweise, um sich nach Möglichkeit zu erhalten, die ist, die der Vorschrift der Vernunft entspricht, so ist folglich das Beste, was der Mensch oder der Staat tut, alles, wobei er am meisten sein eigenes Recht bewahrt. Denn ich behaupte nicht, daß alles, von dem sich sagen läßt, daß es rechtmäßig geschehe, so auch am besten geschieht: ein anderes ist es, einen Acker rechtmäßig anbauen, ein anderes, ihn auf die beste Weise bebauen; ein anderes, sage ich, sich rechtmäßig verteidigen, erhalten, ein Urteil fällen, und ein anderes, sich auf die beste Weise verteidigen, erhalten und das beste Urteil zu fällen; ein anderes ist folglich von Rechts wegen zu befehlen und für das Gemeinwesen zu sorgen, ein anderes auf die beste Weise zu befehlen und das Gemeinwesen auf die beste Weise zu verwalten.

Nachdem wir so über das Recht eines jeden Staates im allgemeinen gehandelt haben, ist es nun Zeit, von der besten Form einer jeden Regierung zu handeln.

§ 2.

Von welcher Beschaffenheit aber die beste Form einer jeden Regierung sein soll, ist leicht aus dem Zweck des Staatslebens zu ersehen: er ist kein

anderer als Frieden und Sicherheit des Lebens. Die Regierung ist also die beste, unter der die Menschen in Eintracht leben und deren Gesetze unverletzt gehalten werden. Denn sicherlich sind Empörungen, Kriege, Gesetzesverachtung oder -verletzung weniger der Schlechtigkeit der Untertanen als dem schlechten Zustand der Regierung zuzuschreiben. Denn die Menschen werden nicht als Staatsbürger geboren, sie werden erst dazu gemacht. Die
10 natürlichen Affekte der Menschen sind zudem überall dieselben. Wenn daher in einem Staate die Schlechtigkeit mehr herrscht und mehr Verbrechen begangen werden als in einem anderen, so kommt das sicher daher, daß dieser Staat nicht genügend für die Eintracht gesorgt hat, daß er seine Rechte nicht weise genug angeordnet hat, daß er folglich kein vollkommenes Staatsrecht erhalten hat. Denn ein Staatsleben, aus dem die Ursachen von Empörungen nicht verbannt sind, in dem beständig Krieg zu befürchten
20 ist und in dem endlich die Gesetze oft verletzt werden, ist nicht viel vom eigentlichen Naturzustande verschieden, wo jeder Einzelne nach seinem Sinne lebt und unter großer Gefahr für sein Leben.

§ 3.

Wie aber die Fehler der Untertanen, ihre allzu große Freiheit und ihre Widerspenstigkeit dem Staate zur Last fallen, so muß im Gegenteil auch ihre Tüchtigkeit und ihre beharrliche Gesetzestreue in erster Linie der Tüchtigkeit des Staates und seinem voll-
30 kommenen Rechte zugerechnet werden (gemäß Kap. 2, § 15). Demgemäß schreibt man es verdientermaßen der unvergleichlichen Tüchtigkeit des Hannibal zu, daß in seinem Heere nie eine Empörung ausbrach.

§ 4.

Von einem Staate, dessen Untertanen aus Furcht nicht zu den Waffen greifen, kann man eher sagen, daß er ohne Krieg als daß er im Friedenszustand sei. Denn Friede ist nicht Freisein von Krieg, sondern

eine Tüchtigkeit, die aus der Seelenstärke hervorgeht; Gehorsam ist nämlich (nach Kap. 2, § 19) der beständige Wille, auszuführen, was nach dem für alle geltenden Staatsbeschlusse zu geschehen hat. Übrigens kann man einen Staat, dessen Friedenszustand von der Feigheit der Untertanen abhängt, die sich wie Vieh leiten lassen, um bloß dienen zu lernen, mit größerem Recht Einöde als Staat nennen.

§ 5.

Wenn ich also sage, die Regierung sei die beste, unter der die Menschen in Eintracht leben, so verstehe ich unter menschlichem Leben nicht bloß den Kreislauf des Blutes und die übrigen allen Lebewesen gemeinsamen Funktionen, sondern in erster Linie, was man Vernunft, wahre Tüchtigkeit und wahres Leben des Geistes nennt.

§ 6.

Es muß aber noch bemerkt werden, daß ich unter einer Regierung, die wie gesagt zu diesem Zwecke eingesetzt ist, nur eine solche verstehe, die ein freies Volk eingesetzt hat, aber nicht eine solche, die man durch Kriegsrecht über ein Volk erwirbt. Denn ein freies Volk wird mehr durch Hoffnung als durch Furcht, ein unterworfenes mehr durch Furcht als durch Hoffnung geleitet; jenes will das Leben genießen, dieses sucht nur dem Tode zu entgehen; jenes, sage ich, will für sich leben, dieses muß dem Sieger angehören, weshalb wir dieses dienstbar, jenes frei nennen. Der Zweck einer Regierung also, deren sich jemand durch Kriegsrecht bemächtigt, ist, zu herrschen und lieber Sklaven als Untertanen zu haben. Und obwohl zwischen der Regierung, die von einem freien Volke geschaffen wird, und jener, die durch Kriegsrecht erworben wird, wenn man ihr Recht im allgemeinen in Betracht zieht, kein wesentlicher Unterschied besteht, so zeigen sie wie gesagt doch in ihrem Endzweck und daneben in den Mitteln, die sie zu ihrer Erhaltung bedürfen, eine große Verschiedenheit.

§ 7.

Welche Mittel aber ein Fürst, der bloß von Herrschbegierde getrieben wird, anwenden muß, um seine Regierung zu befestigen und zu erhalten, hat der höchst scharfsinnige Macchiavelli ausführlich gezeigt, zu welchem Zweck, scheint nicht ganz feststehen. Hatte er jedoch einen guten, wie man es von einem weisen Manne annehmen muß, so wollte er allem Anschein nach zeigen, wie unklug viele
10 handeln, indem sie einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen versuchen, ohne daß sie doch die Ursachen, die einen Fürsten zum Tyrannen machen, beseitigen könnten; im Gegenteil, sie bestehen um so mehr, je mehr der Fürst Grund erhält, sich zu fürchten, und das geschieht, wenn das Volk an einem Fürsten ein Exempel statuiert hat und sich des Fürstenmordes als einer guten Tat berühmt. Vielleicht wollte er außerdem zeigen, wie sehr sich ein freies Volk davor hüten müsse, seine Wohlfahrt rückhaltlos einem Ein-
20 zigen anzuvertrauen, der, falls er nicht eitel ist und allen gefallen zu können glaubt, täglich vor Nachstellungen sich fürchten muß und sich deshalb genötigt sieht, mehr für sich auf der Hut zu sein und seinerseits der Menge nachzustellen, als für sie zu sorgen. Ich fühle mich um so eher bewogen, dies von jenem sehr einsichtsvollen Manne anzunehmen, als er bekanntlich für die Freiheit war, zu deren Schutz er auch die heilsamsten Ratschläge gegeben hat.

Sechstes Kapitel.

§ 1.

Weil die Menschen, wie gesagt, sich mehr vom Affekt als von der Vernunft leiten lassen, so geschieht es naturgemäß nicht durch die Leitung der Vernunft, sondern durch irgend einen allgemeinen Affekt, wenn die Menge übereinkommt und gleichsam von einem Geiste geleitet sein will; nämlich (gemäß Kap. 3, § 9) entweder durch gemeinsame Hoffnung oder Furcht oder den Wunsch, eine gemeinsam er- 10 littene Unbill zu rächen. Da aber die Furcht vor der Vereinzelung allen Menschen innewohnt und da niemand in der Vereinzelung die Kräfte besitzt, sich zu verteidigen und sich die Lebensbedürfnisse zu verschaffen, so streben die Menschen nach dem Staatsleben und unmöglich können sie es jemals vollständig aufheben.

§ 2.

Alle Zwietracht und Empörung, die sich oft im Staate erhebt, bewirkt doch nie, daß die Bürger den 20 Staat auflösen, wie es bei anderen gesellschaftlichen Verbindungen häufig geschieht; vielmehr ändern sie dann nur seine Form, wenn sich nämlich die Streitigkeiten nicht unter Erhaltung der äußeren Gestalt des Staates beilegen lassen. Daher verstehe ich unter den Mitteln, die ich zur Erhaltung der Regierung erforderlich nannte, jene, die notwendig sind, die Regierungsform ohne merkliche Veränderung zu erhalten.

§ 3.

Wäre es mit der menschlichen Natur so be- 30 schaffen, daß die Menschen das Nützlichste auch am

meisten begehrten, dann bedürfte es keiner Kunst, Eintracht und Treue zu erhalten. Weil es aber bekanntlich ganz anders mit der menschlichen Natur bestellt ist, deshalb muß die Regierung notwendig so eingerichtet werden, daß alle, Regierende wie Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige tun, was das Gemeinwohl fordert, d. h. daß alle aus freien Stücken oder durch Gewalt oder Notwendigkeit gezwungen nach der Vorschrift der Vernunft leben. Das
10 ist der Fall, wenn die Regierungsangelegenheiten so geordnet sind, daß nichts, was das Gemeinwohl berührt, der Treue irgend eines Menschen rückhaltlos anvertraut wird. Denn niemand ist so wachsam, daß er nicht bisweilen schliefe, und niemand ist von so starkem und unantastbarem Charakter, daß er nicht einmal und gerade dann, wenn er am meisten der Charakterstärke bedürfte, wankend würde und sich besiegen ließe. Und Torheit wäre es wahrlich, von einem anderen zu verlangen, was niemand von sich
20 erreichen kann, nämlich für einen anderen wachsamer zu sein als für sich, nicht habgierig zu sein, nicht neidisch, nicht ehrgeizig u. s. w., zumal wenn er täglich den Versuchungen zu diesen Leidenschaften ausgesetzt ist.

§ 4.

Dagegen scheint die Erfahrung zu lehren, daß es im Interesse des Friedens und der Eintracht gelegen sei, alle Gewalt einem Einzigen zu übertragen. Denn kein Reich hat so lange ohne alle merkliche
30 Veränderung bestanden als das türkische, und im Gegenteil war keines vergänglicher, als Volksstaaten und Demokratien, und nirgends so viel Empörungen wie in ihnen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöde Frieden heißen sollen, dann gibt es für die Menschen nichts Erbärmlicheres als den Frieden. In der Tat gibt es gewöhnlich mehr und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern als zwischen Herren und Knechten, und doch liegt es nicht im Interesse des Haushalts, das väterliche Recht in Herr-
40 schaft umzuwandeln und damit die Kinder als Sklaven zu behandeln. Die Sklaverei, nicht der Friede fordert

also, alle Gewalt einem zu übertragen: denn der Friede besteht wie gesagt nicht in einem Verschontsein von Krieg, sondern in der Einigung und Eintracht der Gesinnung.

§ 5.

Und wahrlich, wer da glaubt, daß einer allein das höchste Recht des Staates besitzen könne, ist sehr im Irrtum. Denn das Recht bestimmt sich bloß nach der Macht, wie ich im 2. Kap. gezeigt. Die Macht eines einzigen Menschen aber ist einer solchen Last nicht im entferntesten gewachsen. Die Folge davon ist, daß der vom Volk zum König Gewählte sich Befehlshaber sucht oder Räte oder Vertraute, denen er das eigene und das Wohl der Gesamtheit überträgt, so daß das Reich, das als absolute Monarchie gilt, in der Praxis tatsächlich eine Aristokratie ist, allerdings keine offene, sondern nur eine versteckte und darum die allerschlechteste. Dazu kommt, daß der König, wenn er ein Kind oder wenn er krank oder vom Alter beschwert ist, nur zum Schein König ist; in Wahrheit haben diejenigen die höchste Gewalt inne, die die höchsten Regierungsämter verwalten oder die dem König am nächsten stehen. Ganz zu geschweigen davon, wenn der König, den Lüsten unterworfen, alles nach den Gelüsten dieser und jener Maitresse oder dieses und jenes Günstlings regiert. „Ich habe gehört," sagt Orsines, „daß in Asien einst Frauen regiert haben; das aber ist neu, daß ein Kastrat regiert" (Curtius, Buch X, Kap. 1).

§ 6.

Zudem ist sicher, daß ein Staat immer mehr wegen seiner Bürger als wegen seiner Feinde in Gefahr ist: denn die guten Bürger sind selten. Folglich wird der, dem das ganze Recht des Staates übertragen ist, immer mehr die Bürger als die Feinde fürchten und infolgedessen suchen, sich zu wahren und den Untertanen nachzustellen, anstatt für sie zu sorgen, vor allem denen, die durch Weisheit angesehen oder durch Reichtum zu mächtig sind.

§ 7.

Dazu kommt noch, daß die Könige ihre Söhne mehr fürchten als lieben, um so mehr, je mehr diese von den Wissenschaften des Friedens und des Krieges verstehen und wegen ihrer Vorzüge bei den Untertanen beliebt sind. Deshalb suchen sie ihre Söhne so zu erziehen, daß der Grund der Befürchtung wegfällt. Hierin gehorchen die Hofbeamten dem König aufs pünktlichste und werden sich die größte Mühe geben, einen ungebildeten Thronfolger zu haben, den sie geschickt zu lenken vermögen.

§ 8.

Aus alledem folgt, daß der König um so weniger seines Rechtes mächtig ist und daß die Lage der Untertanen um so unglücklicher ist, je unbeschränkter das Recht des Staates auf *einen* übertragen wird. Daher ist es zur gehörigen Befestigung einer monarchischen Regierung notwendig, feste Grundlagen zu legen, auf denen der Bau errichtet werden kann, damit Sicherheit für den Monarchen und Friede für das Volk daraus folgt, und damit demnach der Monarch dann am meisten sein Recht behauptet, wenn er am meisten für das Wohl des Volkes sorgt. Welches aber diese *Grundlagen der monarchischen Regierung* sind, will ich zuerst kurz aufweisen und dann in gehöriger Folge darlegen.

§ 9.

Man muß eine oder mehrere *Städte* erbauen und befestigen, deren Bürger insgesamt, mögen sie innerhalb der Mauern oder des Ackerbaues wegen außerhalb wohnen, gleiches Bürgerrecht genießen, unter der Bedingung jedoch, daß jede Stadt eine bestimmte Anzahl Bürger zu ihrer eigenen und zur gemeinsamen Verteidigung hat. Eine Stadt aber, die das nicht leisten kann, steht unter anderen Bedingungen und hat als abhängig zu gelten.

§ 10.

Die Miliz ist bloß aus den Bürgern und niemandem sonst zu bilden und keiner ist ausgenommen. Sonach sollen alle gehalten sein, die Waffen zu führen, und niemand darf in die Zahl der Bürger aufgenommen werden, bevor er den Militärdienst erlernt und versprochen hat, ihn zu bestimmten Zeiten des Jahres auszuüben. Dann, wenn die Kriegsmannschaft aus allen Familien in Kompagnien und Regimenter eingeteilt ist, soll als Führer einer Kompagnie nur ein 10 Mann gewählt werden, der die Kriegsbaukunst versteht. Sodann sind die Anführer der Kompagnien und Regimenter auf Lebenszeit zu wählen. Der Befehlshaber eines gesamten Familienverbandes aber ist nur im Kriege zu wählen und dann soll er den Oberbefehl nur auf ein Jahr haben, sein Kommando soll nicht verlängert und er soll danach nicht wiedergewählt werden können. Diese Befehlshaber müssen aus den Räten des Königs (über die §§ 15 ff. zu sprechen ist) oder aus ehemaligen Räten gewählt werden. 20

§ 11.

Alle Stadt- und Landbewohner, d. h. alle Bürger sind in Familienverbände zu teilen, die sich durch Namen und Abzeichen unterscheiden, und alle, die in einem solchen Familienverbande geboren werden, sollen in die Zahl der Bürger aufgenommen und ihre Namen in die Liste ihres Verbandes eingetragen werden, bis sie das Alter erreichen, um Waffen zu tragen und ihren Dienst zu verstehen. Ausgenommen sind nur solche Personen, die wegen eines Verbrechens ehrlos, 30 oder die stumm oder geisteskrank sind oder in dienender Stellung durch knechtische Verrichtung ihren Unterhalt erwerben.

§ 12.

Die Äcker und aller Grund und Boden und womöglich auch die Häuser müssen öffentliches Eigentum sein, d. h. sie müssen dem gehören, der das Recht des Staates hat und werden von ihm gegen eine jähr-

liche Abgabe an die Bürger, die Städter und Landbewohner verpachtet. Davon abgesehen sollen in Friedenszeiten alle jeder Abgabe enthoben oder steuerfrei sein. Von dieser Pacht ist ein Teil für die Befestigungswerke des Staates, der andere für den königlichen Haushalt zu verwenden. Denn in Friedenszeiten muß man die Städte als zum Kriege befestigen und außerdem Schiffe und die übrigen Kriegswerkzeuge bereit halten.

10 § 13.

Ist ein König aus einem Familienverband gewählt, so haben nur die Descendenten eines Königs als adlig zu gelten; sie unterscheiden sich deshalb durch die königlichen Abzeichen von ihrem und von den übrigen Familienverbänden.

§ 14.

Die adligen männlichen Blutsverwandten eines Königs, die mit dem Regenten im dritten oder vierten Grade verwandt sind, sollen nicht heiraten dürfen. 20 Erzeugen sie Kinder, so sollen diese für illegitim gelten und unfähig, eine staatliche Würde zu bekleiden und sie sollen nicht als Erben ihrer Eltern anerkannt werden; deren Güter sollen vielmehr an den König zurückfallen.

§ 15.

Die Räte des Königs, die ihm am nächsten, also in der Würde an zweiter Stelle stehen, müssen zahlreich sein. Sie dürfen nur aus den Bürgern gewählt werden, nämlich aus jedem Familienverband zu- 30 nächst drei oder vier oder fünf, wenn es nicht mehr als sechshundert Familien sind. Diese bilden zusammen ein Glied jenes Rates, aber nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf drei, vier oder fünf Jahre derart, daß in jedem Jahre der dritte, vierte oder fünfte Teil von ihnen neu gewählt wird. Bei dieser Wahl ist aber in erster Linie darauf zu achten, daß aus jedem Familienverband mindestens ein rechtskundiger Rat gewählt wird.

§ 16.

Diese Wahl hat durch den König selbst zu geschehen. Zu einer bestimmten Zeit des Jahres, nämlich wenn die neuen Räte gewählt werden sollen, hat ihm jeder Familienverband die Namen aller seiner Mitglieder vorzulegen, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben und ordnungsgemäß zu Kandidaten dieses Amtes befördert wurden. Aus diesen soll der König wählen, welchen er will. In dem Jahre aber, in dem ein Rechtskundiger irgend eines Familienver- 10 bandes einem anderen folgen soll, sollen bloß die Namen der Rechtskundigen dem Könige vorgelegt werden. Wer die festgesetzte Zeit dieses Amt eines Rates bekleidet hat, dem kann es nicht verlängert werden und er kann auch während fünf Jahren oder länger nicht auf die Liste der zu Wählenden gesetzt werden. Der Grund aber, warum jedes Jahr einer aus jedem Familienverband gewählt werden muß, liegt darin, daß die Ratsversammlung nicht bald nur aus unerfahrenen Neulingen, bald nur aus Alterfahrenen 20 und Sachkundigen sich zusammensetzen soll, was notwendig der Fall wäre, wenn alle zugleich zurücktreten und neue an ihre Stelle treten würden. Wenn aber in jedem Jahr aus jedem Familienverband einer gewählt wird, dann wird nur der fünfte, vierte oder höchstens dritte Teil aus Neulingen bestehen. Ist übrigens der König durch anderweitige Geschäfte in Anspruch genommen oder aus einem anderen Grunde eine Zeitlang nicht imstande, sich mit der Wahl zu befassen, dann sollen die Räte selber zeitweilig andere 30 wählen, bis der König entweder selbst andere wählt oder die von der Körperschaft Gewählten bestätigt.

§ 17.

Die Hauptaufgabe dieses Rates soll sein, die Staatsgrundgesetze zu verteidigen, über die laufenden Geschäfte Rat zu erteilen, damit der König weiß, welcher Entscheid im öffentlichen Interesse zu treffen ist, so zwar, daß der König in keiner Sache etwas beschließen darf, ohne vorher die Meinung des Rates

vernommen zu haben. Wenn aber der Rat, wie es meistens der Fall sein wird, nicht eines Sinnes ist, sondern wenn auch nach zwei- bis dreimaliger Erwägung derselben Sache verschiedene Meinungen bestehen, dann ist die Sache nicht länger hinzuziehen, sondern die entgegenstehenden Meinungen sind dem Könige vorzulegen, wie wir § 25 d. Kap. zeigen werden.

§ 18.

Die Aufgabe des Rates soll außerdem sein, die
10 Anordnungen oder Verfügungen des Königs zu veröffentlichen, alles, was über das Gemeinwesen beschlossen wurde, durchzuführen und für die ganze Staatsverwaltung als Stellvertreter des Königs Sorge zu tragen.

§ 19.

Den Bürgern soll kein Zugang zum König offen stehen als durch den Rat; ihm sind alle Petitionen oder Bittschriften zu übergeben, damit sie dem König vorgelegt werden. Auch die Gesandten fremder
20 Staaten sollen nur durch Vermittlung dieses Rates die Erlaubnis erhalten, den König zu sprechen. Außerdem müssen die Briefe, die von auswärts an den König eingehen, ihm vom Rate übergeben werden. Überhaupt ist der König als der Geist des Staates, der Rat aber als die äußeren Sinne dieses Geistes oder als der Körper des Staates zu betrachten, durch den der Geist den Zustand des Staates erfährt und durch den er ausführt, was er für das Beste erkennt.

§ 20.

30 Auch die Sorge für die Erziehung der Prinzen liegt dem Rate ob, ferner die Vormundschaft, wenn der König gestorben ist und ein Kind oder einen Knaben als Nachfolger hinterlassen hat. Damit aber der Rat in der Zwischenzeit nicht ohne König ist, soll aus dem Adel des Staates ein Ältester gewählt werden, der die Stelle des Königs vertritt, bis der gesetzliche Nachfolger das Alter erreicht hat, in dem er imstande ist, die Last der Regierung zu tragen.

§ 21.

Kandidaten des Rates sollen diejenigen sein, die die Regierungsform, die Grundlagen und den Zustand oder die Verfassung des Staates, dessen Untertanen sie sind, kennen. Wer aber die Stelle eines Rechtskundigen einnehmen will, der muß außer seines eigenen Staates auch die Regierungsform und Verfassung derjenigen kennen, mit denen jener in Beziehungen steht. Aber nur die, welche ohne eines Verbrechens überführt zu sein das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben, dürfen auf die Liste der Wählbaren gesetzt werden.

§ 22.

In diesem Rate darf nur bei Anwesenheit aller seiner Mitglieder über Regierungsangelegenheiten ein Beschluß gefaßt werden. Ist einer durch Krankheit oder eine andere Ursache verhindert, anwesend zu sein, so muß er an seiner Statt einen anderen schicken, der schon dasselbe Amt bekleidet hat oder der auf der Liste der Wählbaren steht. Hat er es nicht getan und war der Rat wegen seiner Abwesenheit genötigt, die Beratung einer Sache zu vertagen, so soll er um eine empfindliche Geldsumme gestraft werden. Es versteht sich das aber nur in dem Falle, wenn es sich um eine den ganzen Staat betreffende Frage handelt, nämlich über Krieg und Frieden, über Schaffung oder Abschaffung eines Rechts, über den Handel u. s. w. Handelt es sich aber nur um eine Sache, die die eine oder andere Stadt betrifft, um Bittschriften u. dergl., so wird die Anwesenheit des größeren Teiles des Rates genügen.

§ 23.

Damit unter den einzelnen Familienverbänden eine durchgängige Gleichheit und Ordnung im Sitzen, sowie in den Anträgen und Reden statthat, muß ein bestimmter Wechsel gewahrt werden, derart, daß die einzelnen Verbände bei den einzelnen Sitzungen den Vorsitz führen, und daß der Verband, der in dieser Sitzung an erster

Stelle war, in der folgenden an der letzten ist. Unter den Angehörigen desselben Familienverbandes soll der Erstgewählte an erster Stelle sein.

§ 24.

Dieser Rat soll mindestens viermal im Jahre einberufen werden, um von den Staatsdienern über die Staatsverwaltung Rechenschaft zu fordern, den Stand der Angelegenheiten kennen zu lernen und zu sehen, ob außerdem eine Entscheidung zu treffen ist. Denn 10 es ist nicht wohl möglich, daß sich eine so große Anzahl Bürger beständig den Staatsgeschäften widmet. Weil aber die Staatsgeschäfte mittlerweile nichtsdestoweniger besorgt werden müssen, sind aus diesem Rate fünfzig oder mehr zu erwählen, die, wenn er auseinandergegangen ist, an seine Stelle treten sollen und die sich täglich an einem der königlichen Wohnung nahe gelegenen Orte zu versammeln haben und so täglich das Finanzwesen, die städtischen Angelegenheiten, das Festungswesen, die Erziehung des Thron- 20 folgers, überhaupt all die erwähnten Aufgaben des großen Rates besorgen sollen, allein abgesehen davon, daß sie über Neues, worüber noch nichts beschlossen ist, nicht beraten können.

§ 25.

Ist der Rat zusammengetreten, dann sollen, ehe ihm eine Vorlage unterbreitet wird, fünf, sechs oder mehr Rechtskundige aus den Familienverbänden, die in der betreffenden Sitzung die erste Stelle haben, sich zum König begeben, um ihm die Bittschriften 30 oder Briefe, die sie gerade haben, zu übergeben, ihm den Stand der Dinge anzuzeigen und endlich, von ihm Befehle über das, was seinem Rate vorgelegt werden soll, entgegenzunehmen. Nach empfangenem Bescheid sollen sie wieder die Versammlung aufsuchen und derjenige, an dem die Reihe ist, den Vorsitz zu führen, soll die Verhandlung eröffnen. Über eine Sache, die einigen von Bedeutung scheint, soll nicht sogleich die Abstimmung vorgenommen werden, sondern sie

ist so lange aufzuschieben, als es die Dringlichkeit der Sache erlaubt.

Wenn sich nun die Versammlung bis zu dieser bestimmten Zeit vertagt hat, werden mittlerweile die Ratsmitglieder der einzelnen Familienverbände unter sich darüber beraten können und auch, wenn ihnen die Sache sehr wichtig erscheint, andere, die dasselbe Amt bekleidet haben oder die Kandidaten für denselben Rat sind, hinzuziehen. Wenn sie innerhalb der festgesetzten Zeit nicht miteinander übereinkommen 10 können, so wird der betreffende Familienverband keine Stimme haben, denn jeder Verband kann bloß eine Stimme abgeben. Im anderen Falle wird der Rechtskundige des Familienverbandes angewiesen, die Ansicht, die man als die beste erkannt, im Rate selbst vorzutragen, und in der gleichen Weise auch die übrigen.

Wenn aber nach Anhörung der Gründe für alle Ansichten die Majorität es für gut hält, die Sache nochmals zu überlegen, so soll der Rat abermals für 20 eine bestimmte Zeit vertagt werden, nach welcher jeder Familienverband seine endgültige Ansicht kundgeben wird, und dann erst soll in Anwesenheit des gesamten Rates die Abstimmung vorgenommen werden. Die Ansicht soll als nichtig gelten, die nicht wenigstens hundert Stimmen auf sich vereinigt; die übrigen aber sollen von allen Rechtskundigen, die im Rate waren, dem König vorgelegt werden, damit er nach Kenntnisnahme der Gründe jeder Partei sich nach Gutdünken für eine Ansicht entscheide. Von da kehren sie wieder 30 in die Versammlung zurück, woselbst alle den König zu einer von ihm festgesetzten Zeit erwarten, damit sie alle hören, für welche von den vorgetragenen Ansichten er sich entschieden hat und was nach seiner Entscheidung zu tun ist.

§ 26.

Für die Justizverwaltung ist ein anderer Rat bloß aus Rechtskundigen zu bilden, deren Aufgabe es sein soll, Rechtsstreit zu schlichten und Gesetzesübertreter zu strafen. Jedoch müssen alle von ihnen ge- 40

fällten Urteile von den Stellvertretern des großen Rats gebilligt werden, ob sie auch unter gehöriger Beobachtung der Gerichtsordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben sind. Kann die im Prozeß unterlegene Partei den Nachweis erbringen, daß ein Richter vom Gegner durch ein Geschenk bestochen ist oder einen anderen gewöhnlichen Grund zur Freundschaft gegen jenen oder zum Haß gegen ihn selbst hat oder endlich, daß die allgemeine Gerichtsordnung nicht beobachtet 10 worden ist, so muß das Urteil kassiert werden. Das kann aber wohl nicht von denen beobachtet werden, die bei der Untersuchung über ein Verbrechen den Angeklagten nicht durch Beweise, sondern durch die Folter zu überführen pflegen. Ich nehme aber hier keine andere Gerichtsordnung an, als die mit der besten Regierungsart eines Staates in Einklang steht.

§ 27.

Die Zahl dieser Richter muß auch eine große und ungerade sein, nämlich einundsechzig oder min- 20 destens einundfünfzig. Aus jedem Familienverband ist nur einer zu wählen, aber nicht auf Lebenszeit, sondern so, daß auch hier jährlich ein bestimmter Teil ausscheidet und ebensoviel andere gewählt werden, die anderen Familienverbänden angehören und das vierzigste Lebensjahr erreicht haben.

§ 28.

In dieser Körperschaft soll nur in Gegenwart aller Richter ein Erkenntnis gefällt werden. Kann einer wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde lange 30 dem Rate nicht beiwohnen, so muß für diese Zeit ein anderer als sein Stellvertreter erwählt werden. Bei der Abstimmung soll der einzelne seine Stimme nicht öffentlich abgeben, sondern mittels Stimmsteinen.

§ 29.

Ihre Einkünfte sollen die Mitglieder dieser und der vorigen Körperschaft zunächst aus dem Besitz derer er-

halten, die von ihnen zu Tod verurteilt wurden, sowie von denen, die mit einer Geldbuße bestraft werden. Dann sollen sie bei jedem Urteil in Civilsachen von der unterlegenen Partei einen bestimmten Prozentsatz der Streitsumme erhalten, der den beiden Kollegien zugute kommt.

§ 30.

Diesen Räten sollen in jeder Stadt andere untergeordnet sein, deren Mitglieder ebenfalls nicht auf Lebenszeit gewählt werden dürfen, sondern von denen 10 jährlich ein Teil bloß aus den in der Stadt ansässigen Familienverbänden zu wählen ist. Es ist jedoch nicht nötig, weitläufiger darauf einzugehen.

§ 31.

Die Miliz soll in Friedenszeiten keinen Sold erhalten, in Kriegszeiten aber soll man bloß denen einen täglichen Sold geben, die von ihrer täglichen Arbeit leben. Die Anführer und die übrigen Offiziere der Truppen sollen keine anderen Vorteile aus dem Kriege zu erwarten haben als die dem Feinde ge- 20 nommene Beute.

§ 32.

Hat ein Ausländer die Tochter eines Bürgers geheiratet, so sollen seine Kinder als Bürger gelten und in die Liste des mütterlichen Familienverbands eingetragen werden. Denjenigen aber, die von ausländischen Eltern im Staate selbst geboren und erzogen sind, soll es gestattet sein, für einen festgesetzten Preis von den Vorstehern jedes Familienverbandes sich das Bürgerrecht zu kaufen, und dann sollen 30 sie in die Liste dieses Verbandes eingetragen werden. Wenn auch die Vorsteher des Gewinnes wegen einen Ausländer unter dem festgesetzten Preise in die Zahl ihrer Bürger aufnehmen sollten, so kann dem Staate daraus ja kein Schaden entstehen. Im Gegenteil sollte man auf Mittel bedacht sein, wodurch die Zahl der Bürger leichter vermehrt werden kann und es einen

großen Zusammenstrom von Menschen gibt. Es ist jedoch billig, daß die in die Bürgerliste nicht Eingetragenen in Kriegszeiten wenigstens ihre Ruhe durch Arbeit oder irgend eine Steuer bezahlen.

§ 33.

Die Gesandten, die in Friedenszeiten an andere Staaten geschickt werden müssen, um Frieden zu vereinbaren oder zu erhalten, sind bloß aus den Adligen zu wählen. Die Kosten sind ihnen aus der Staatskasse 10 zu ersetzen, nicht aus der Privatschatulle des Königs. Es sind aber auch Spione zu wählen, wie sie der König für erfahren erachten wird.

§ 34.

Die Hofleute und Diener des Königs und die er aus seiner Privatschatulle besoldet, sind von Staatsdienst und Staatsamt gänzlich auszuschließen. Ich sage ausdrücklich, die der König aus seiner Privatschatulle besoldet, um die Leibwache davon auszunehmen. Denn die Leibwache dürfen nur die Bürger 20 der Residenzstadt bilden, die wechselsweise vor den Türen des Königs Wache halten sollen.

§ 35.

Krieg soll nur um des Friedens willen begonnen werden in dem Sinne, daß nach seinem Ende alle Waffengewalt aufhört. Sind daher durch das Recht des Krieges Städte eingenommen und ist der Feind unterworfen worden, dann sind die Friedensbedingungen so zu stellen, daß die genommenen Städte nicht durch Besatzungen gehalten werden müssen, 30 sondern daß dem Feinde, wenn er den Friedensvertrag annimmt, die Möglichkeit zugestanden wird, sie um irgend einen Preis wieder einzulösen; oder aber, wenn auf diese Weise wegen der bedrohlichen Lage des Ortes immer eine Furcht im Rücken bliebe, dann sind eben jene Städte gänzlich zu zerstören und die Einwohner anderswohin zu führen.

§ 36.

Der König darf keine Ausländerin zu seiner Gattin machen, er darf nur eine aus dem Kreise seiner Blutsverwandten oder der Bürger heiraten. Heiratet er eine Bürgerliche, dann aber nur unter der Bedingung, daß die nächsten Blutsverwandten seiner Gattin kein Staatsamt bekleiden können.

§ 37.

Die Regierung muß unteilbar sein. Wenn also der König mehrere Kinder zeugt, so ist der Älteste 10 von Rechts wegen sein Nachfolger. Es darf aber durchaus nicht gestattet werden, daß die Regierung unter sie geteilt wird oder daß sie ungeteilt allen oder einigen von ihnen übertragen wird, und noch viel weniger, daß ein Teil des Reiches einer Tochter zur Mitgift gegeben wird. Denn daß Töchter durch Erbschaft zur Regierung gelangen, darf in keiner Weise zugegeben werden.

§ 38.

Ist der König ohne männliche Nachkommen ge- 20 storben, so hat sein nächster Blutsverwandter als Erbe der Regierung zu gelten, wenn er nicht gerade eine Ausländerin zur Frau hat, von der er sich nicht scheiden will.

§ 39.

Was die Bürger betrifft, so geht aus Kap. 3, § 5 hervor, daß jeder von ihnen allen Geboten des Königs oder den vom großen Rat bekanntgegebenen Verordnungen (über diese Bedingung vgl. §§ 18 und 19 d. Kap.) gehorchen muß, auch wenn er sie für 30 höchst widersinnig hält, oder er muß von Rechts wegen dazu gezwungen werden.

Dies sind die Grundlagen einer monarchischen Regierung, auf denen sie erbaut werden muß, um von Bestand zu sein, wie wir im folgenden Kapitel zeigen werden.

§ 40.

Was die Religion betrifft, so sollen durchaus keine Kirchen auf Kosten der Städte erbaut werden, noch sollen Gesetze über Meinungen gegeben werden, falls diese nicht aufrührerisch sind und die Grundlagen des Staates umstürzen. Diejenigen also, denen die öffentliche Ausübung der Religion gestattet wird, mögen sich, wenn sie wollen, eine Kirche auf eigene 10 Kosten bauen. Der König aber soll zur Ausübung der Religion, zu der er sich bekennt, eine eigene Hofkirche haben.

Siebentes Kapitel.

§ 1.

Nachdem ich die Grundlagen einer monarchischen Regierung auseinandergesetzt, habe ich nun vor, sie hier ordnungsgemäß zu begründen. Dabei ist vor allem zu bemerken, daß es keineswegs mit der Praxis im Widerspruch steht, die Rechte so festzulegen, daß sie selbst vom König nicht aufgehoben werden können. Denn die Perser pflegten ihre Könige gleich den Göttern zu verehren und doch hatten eben diese Könige nicht die Macht, einmal eingesetzte Rechte zu widerrufen, wie aus Daniel, Kap. 6, hervorgeht. Nirgends wird, soviel ich weiß, ein Monarch unumschränkt und ohne ausdrückliche Bedingungen erwählt. Das widerstreitet ja gar nicht weder der Vernunft noch dem unbeschränkten Gehorsam, den man dem Könige schuldet. Denn die Grundlagen der Regierung sind als die unabänderlichen Beschlüsse des Königs anzusehen, und seine Minister sind ihm durchaus gehorsam, wenn sie sich weigern, seine Befehle auszuführen, sobald er etwas befiehlt, was sich mit den Grundlagen des Staates nicht verträgt.

Das können wir an dem Beispiel des Odysseus deutlich zeigen. Denn die Gefährten des Odysseus führten seinen Befehl aus, als sie sich weigerten, ihn loszubinden, da er am Schiffsmaste angebunden und durch den Sirenengesang bezaubert war, obwohl er es ihnen unter vielfachen Drohungen befahl, und es wird ihm als Weisheit angerechnet, daß er später seinen Gefährten Dank dafür wußte, daß sie ihm nach seiner ersten Willensmeinung gehorsam gewesen. Nach

diesem Beispiele des Odysseus pflegen auch die Könige die Richter anzuweisen, daß sie Gerechtigkeit üben sollen, ohne auf jemanden Rücksicht zu nehmen und wäre es selbst der König, wenn er in einem besonderen Falle etwas gebieten sollte, was sie als dem eingesetzten Recht widerstreitend erkennten. Denn die Könige sind keine Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesang bezaubert werden. Wenn daher alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen abhinge, dann gäbe es nichts Feststehendes. Daher muß die monarchische Regierung, um Bestand zu haben, so eingerichtet werden, daß zwar alles dem Beschlusse des Königs gemäß geschieht, d. h. daß alles Recht der erklärte Wille des Königs ist, aber nicht daß jeder Wille des Königs auch Recht ist; s. hierüber §§ 3, 5 und 6 d. vor. Kap.

§ 2.

Zu bemerken ist ferner, daß man bei der Festsetzung der Grundlagen hauptsächlich die menschlichen Affekte im Auge haben muß. Es genügt nicht, wenn man gezeigt hat, was geschehen muß; vor allem soll gezeigt werden, wie es möglich ist, daß die Menschen, mögen sie nun dem Affekt oder der Vernunft folgen, dennoch gültige und feststehende Rechte haben. Denn wenn sich die Rechte des Staates oder die öffentliche Freiheit nur auf die ohnmächtige Hülfe der Gesetze stützen, dann fehlt den Bürgern nicht nur die Sicherheit, sie aufrecht zu erhalten, wie wir im vor. Kap. § 3 zeigten; vielmehr droht ihnen daraus das Verderben. Denn sicherlich ist keine Verfassung schlechter als die selbst des besten Staates, sobald sie ins Wanken gerät; es sei denn, daß sie mit einem Male und einem Schlage zusammenstürzt und in Sklaverei verfällt, was freilich unmöglich scheint. Die Untertanen hätten deshalb mehr davon, wenn sie ihr Recht unumschränkt auf einen übertrügen, als wenn sie ungewisse, nichtige oder ungültige Freiheitsbedingungen festsetzen und damit den Nachkommen den Weg zur grausamsten Sklaverei bereiten.

Habe ich aber gezeigt, daß die im vorigen Kapitel aufgestellten Grundlagen einer monarchischen Regierung fest sind und daß ein Versuch, sie zu zerstören, die Entrüstung des größten Teiles des bewaffneten Volkes hervorrufen würde und daß aus ihnen für König und Volk Friede und Sicherheit folgt, habe ich das aus ihrem allgemeinen Wesen nachgewiesen, dann wird niemand mehr daran zweifeln können, daß sie die besten und die wahren sind, wie aus Kap. 3, § 9 und aus §§ 3 und 8 d. vor. Kap. hervorgeht. Daß sie aber diesen Charakter haben, will ich so kurz als möglich zeigen.

§ 3.

Jeder muß zugestehen, daß der Inhaber der Regierungsgewalt die Pflicht hat, stets über den Zustand und die Verfassung der Regierung unterrichtet zu sein, über das Gemeinwohl zu wachen und alles ins Werk zu setzen, was für die Mehrheit der Untertanen von Nutzen ist. Nun aber kann einer allein nicht alles überblicken, nicht immer seinen Geist in Tätigkeit und aufs Nachdenken gerichtet halten; häufig hindern ihn Krankheit oder Alter oder andere Gründe, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen. Da ist es also notwendig, daß der Monarch Räte hat, denen der Stand der Dinge bekannt ist, die den König mit Rat unterstützen und häufig seine Stelle vertreten. Dann mag es geschehen, daß die Regierung oder der Staat immer von ein und demselben Geiste beseelt ist.

§ 4.

Weil es aber mit der menschlichen Natur so bestellt ist, daß jeder seinen Privatvorteil mit aller Leidenschaft sucht und diejenigen Rechte für die billigsten hält, die ihm bei der Erhaltung und Vermehrung seines Besitzes notwendig scheinen, und weil ein jeder die Sache eines anderen nur so weit verteidigt, als er damit seine eigene zu sichern glaubt, so müssen folglich solche Räte gewählt werden, deren Privatbesitz und -vorteil von der allgemeinen Wohl-

fahrt und dem Frieden der Gesamtheit abhängt. Danach wird es offenbar für die Mehrheit der Untertanen von Nutzen sein, wenn aus jeder Gattung oder Klasse von Bürgern einige gewählt werden, weil sie dann die meisten Stimmen in diesem Rate hat. Und obwohl diese Körperschaft, aus einer sehr großen Zahl von Bürgern zusammengesetzt, notwendig auch viele ziemlich ungebildete in sich schließen muß, so ist es doch sicher, daß jeder in Geschäften, die er lange mit großem Eifer betrieben, hinreichend erfahren und gewitzigt ist. Wenn daher nur solche gewählt werden, die bis zu ihrem fünfzigsten Jahre ihr Geschäft in Ehren betrieben haben, so werden sie ausreichend befähigt sein, Ratschläge, die ihre eigenen Angelegenheiten betreffen, zu geben, zumal wenn ihnen bei Sachen von größerem Gewicht eine Bedenkzeit eingeräumt wird. Dazu kommt noch, daß ein aus nur wenigen bestehender Rat deshalb durchaus noch nicht aus anderen Elementen sich zusammensetzt. Im Gegenteil wird der größte Teil davon aus gerade solchen Leuten bestehen, denn jeder wird dahin streben, einfältige Menschen zu Kollegen zu haben, die an seinen Lippen hängen, was in großen Versammlungen nicht statthaben kann.

§ 5.

Außerdem ist es sicher, daß jeder lieber regieren als regiert werden will. Denn niemand überläßt freiwillig einem andern die Herrschaft, wie Sallust in der ersten Rede an Cäsar sagt. Danach ist es klar, daß ein ganzes Volk niemals sein Recht auf wenige oder auf einen übertragen würde, wenn es unter sich eins werden könnte, ohne von Streitigkeiten, wie sie meist in den großen Versammlungen entstehen, in Aufruhr überzugehen. Daher überträgt das Volk aus freiem Entschlusse nur das auf den König, was es ohne diese Beschränkung nicht in seiner Gewalt haben kann, nämlich die Schlichtung von Streitfällen und die Ausführung der Entscheidungen.

Freilich kommt es auch häufig vor, daß ein König des Kriegs wegen gewählt wird, weil nämlich Kriege mit größerem Erfolge von Königen geführt werden.

Unverstand ist es aber, Sklaverei im Frieden zu wollen, um mehr Erfolg im Kriege zu haben. Wenn überhaupt bei einem Staate an Frieden zu denken ist, dessen höchste Gewalt bloß um des Krieges willen einem übertragen ist! Denn der kann ja seine Tüchtigkeit und das, was alle an ihm allein besitzen, hauptsächlich nur im Kriege an den Tag legen, während im Gegenteil der Vorzug der demokratischen Regierung eben darin besteht, daß ihr Wert viel mehr im Frieden, als im Kriege zur Geltung kommt. 10

Aber aus welchem Grunde auch der König gewählt wird, er allein kann wie gesagt nicht wissen, was dem Staate nützlich ist; dazu ist es, wie wir im vor. § zeigten, notwendig, daß er eine Anzahl Bürger zu Räten hat. Weil es undenkbar ist, daß sich bei einer zur Beratung stehenden Sache etwas ersinnen ließe, was einer so großen Zahl von Menschen entgangen sein könnte, so läßt sich folglich außer den sämtlichen Ansichten dieses Rates, die dem König vorgelegt werden, keine dem Volkswohl dienende weiter denken. 20 Weil nun des Volkes Wohl höchstes Gesetz oder des Königs höchstes Recht ist, folglich hat der König das Recht, aus den vorgelegten Ansichten des Rates eine auszuwählen, aber nicht, gegen den Sinn des ganzen Rates einen Entscheid zu fällen oder seine Stimme abzugeben (s. § 25 d. vor. Kap.). Wenn jedoch alle im Rate abgegebenen Ansichten dem Könige vorzulegen wären, dann könnte es geschehen, daß dieser regelmäßig die kleineren Städte, die die wenigsten Stimmen haben, begünstigte. Denn wenn auch die Geschäfts- 30 ordnung des Rates bestimmt, daß die Ansichten ohne Angabe ihrer Urheber vorzulegen sind, so wird es sich doch nicht ganz verhüten lassen, daß es nicht auf irgend eine Weise an die Öffentlichkeit kommt. Deshalb ist die Bestimmung nötig, daß eine Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen auf sich vereinigt, für ungültig anzusehen ist, ein Recht, das die größeren Städte mit aller Entschiedenheit werden verteidigen müssen.

§ 6. 40

Hier würde ich nun, wenn ich nicht nach Kürze strebte, die anderweitigen großen Vorteile dieses Rates

darlegen. Einen jedoch, der mir vom größten Gewicht zu sein scheint, will ich anführen. Es ist der, daß es keinen größeren Anreiz zur Tüchtigkeit geben kann, als die allgemeine Aussicht, diese höchste Ehrenstelle zu erreichen. Denn durch den Ehrgeiz werden wir alle am meisten geleitet, wie ich in meiner Ethik ausführlich gezeigt habe.

§ 7.

Daß die Majorität dieses Rates niemals Lust zum
10 Kriegführen, sondern große Neigung und Liebe zum Frieden haben wird, ist zweifellos. Denn vom Kriege müssen sie fürchten, Gut und Freiheit zu verlieren; dazu erfordert der Krieg neue Ausgaben, für die sie aufkommen müssen, und auch ihre Kinder und Anverwandten, die sonst die Sorge für das Hauswesen tragen, sind gezwungen, ihren Eifer dem Kriegshandwerk zu widmen und ins Feld zu ziehen, „von wo sie weiter nichts als unbelohnte Narben nach Hause bringen können". Denn, wie wir in § 31 d. vor. Kap.
20 sagten, wird der Miliz kein Sold gezahlt und nach § 11 dess. Kap. ist sie bloß aus Bürgern und aus niemandem sonst zu formieren.

§ 8.

Noch ein anderes, ebenfalls von großer Bedeutung, kommt hinzu, um Frieden und Eintracht zu erhalten: daß nämlich kein Bürger unbewegliches Eigentum besitzen soll (s. § 12 d. vor. Kap.). Daher ist die aus einem Kriege drohende Gefahr für alle fast gleich; denn alle werden genöthigt sein, um Geld zu ver-
30 dienen, Handel zu treiben oder untereinander Geld auszuleihen, wenn es, wie einst bei den Athenern, ein Gesetz gibt, das verbietet, anderen als den Einheimischen sein Geld auf Zinsen zu geben. So werden sie also Geschäfte betreiben müssen, die entweder untereinander zusammenhängen oder die zu ihrem Fortgange dieselben Mittel erfordern. Deshalb wird der größte Teil dieses Rates in bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten und die Künste des Friedens meist eines Sinnes sein, denn, wie wir § 4 d. Kap. gesagt,

jeder verteidigt die Sache eines anderen so weit, als er damit die eigene zu sichern glaubt.

§ 9.

Zweifellos wird es nie jemandem in den Sinn kommen, diesen Rat durch Geschenke zu bestechen. Denn wenn jemand auch einen oder den anderen aus einer so großen Zahl von Menschen für sich gewinnen könnte, so wird er damit doch nichts erreichen, denn wie gesagt ist die Ansicht, die nicht zum mindesten hundert Stimmen auf sich vereinigt, ungültig. 10

§ 10.

Daß zudem die Mitgliederzahl dieses einmal eingesetzten Rates sich nicht wird herabsetzen lassen, ist leicht einzusehen, wenn man die allen Menschen gemeinsamen Affekte ins Auge faßt. Denn alle lassen sich in erster Linie vom Ehrgeiz leiten, und es gibt keinen gesunden Menschen, der sein Leben nicht auf ein hohes Alter zu bringen hoffte. Berechnen wir nun die Zahl derer, die wirklich das fünfzigste oder sechzigste Jahr erreichen, und ziehen wir außerdem die 20 große Zahl der jährlich zu wählenden Ratsmitglieder in Betracht, dann werden wir bald sehen, daß es unter den Waffenfähigen kaum einen geben kann, der sich nicht große Hoffnung machte, zu dieser Würde emporzusteigen. Daher werden alle das Recht des Rates nach Kräften verteidigen. Denn es ist zu beachten, daß man einer Verschlechterung, außer wenn sie sich allmählich einschleicht, leicht vorbeugen kann. Weil es aber das Verständlichere ist und weniger Mißgunst erregt, wenn aus allen Familienverbänden, 30 als wenn aus nur wenigen eine geringere Zahl gewählt oder der eine oder andere Verband ganz ausgeschlossen wird, deshalb kann (nach § 15 d. vor. Kap.) die Zahl der Ratsmitglieder nur vermindert werden, wenn man gleich ein Drittel, Viertel oder Fünftel wegnimmt, und eine derartige Veränderung ist doch wahrhaftig sehr einschneidend und empfiehlt sich deshalb ganz und gar nicht zum allgemeinen Gebrauch. Auch ein Verzug oder eine Nachlässigkeit bei der

Wahl ist nicht zu befürchten, weil in diesem Falle der Rat selbst ergänzend eintritt (s. § 16 d. vor. Kap.).

§ 11.

Der König wird also entweder aus Furcht vor dem Volke oder um die Majorität des bewaffneten Volkes an sich zu fesseln oder wohlgesinnt in der Sorge für das allgemeine Beste immer diejenige Ansicht bestätigen, die die meisten Stimmen auf sich vereinigt, d. h. (nach § 5 d. Kap.) die für die Mehrheit des Staates die nützlichere ist, und er wird trachten, die ihm vorgelegten widerstreitenden Ansichten wo möglich zu versöhnen, um unter Aufbietung seiner ganzen Kraft alle an sich zu ziehen, und damit alle im Frieden wie im Krieg einsehen, was sie an ihm, dem Einen, haben. Dann wird er also am meisten im Besitz seines eignen Rechtes sein und die Herrschaft am meisten in Händen haben, wenn er am meisten für das allgemeine Wohl des Volkes Sorge trägt.

§ 12.

Denn der König allein vermag es nicht, alle durch Furcht im Zaume zu halten, sondern seine Macht stützt sich wie gesagt nur auf die Zahl der Soldaten und in erster Linie auf ihre Tüchtigkeit und Treue, die unter den Menschen stets nur so lange von Bestand sein wird, als ein Bedürfnis, sei es ehrenhafter oder schimpflicher Art, sie zusammenhält. Daher kommt es, daß Könige die Soldaten häufiger aufzureizen als im Zaume zu halten und ihre schlechten noch mehr als ihre guten Seiten zu übersehen pflegen, und daß sie meistens die besten unterdrücken, die untüchtigen und durch Schwelgerei verderbten aufsuchen, sie anerkennen, sie mit Geld und Gunst unterstützen, „ihnen die Hände drücken, Küsse zuwerfen und für die Herrschaft alles Sklavenwürdige thun“.

Damit also die Bürger vor allen vom König gewürdigt werden und damit sie, soweit es Staatsleben oder Billigkeit gestattet, ihr eigenes Recht bewahren, dazu ist es nötig, daß sich die Miliz bloß aus Bürgern zusammensetzt und daß eben diese auch den Rat

bilden. Im anderen Falle aber sind sie völlig unterjocht und legen die Grundlage zu einem beständigen Krieg, sobald sie dulden, daß Hülfstruppen in Sold genommen werden, deren Gewerbe der Krieg ist und die bei Zwietracht und Empörungen die Übermacht haben.

§ 13.

Daß die Räte des Königs nicht auf Lebenszeit zu wählen sind, sondern nur auf drei, vier, höchstens fünf Jahre, geht sowohl aus § 10 d. Kap. wie aus dem in 10 § 9 d. Kap. Gesagten hervor. Denn würden sie auf Lebenszeit gewählt, dann könnte sich zunächst der größte Teil der Bürger kaum Hoffnung darauf machen, zu dieser Ehre zu gelangen. Daraus würde dann unter den Bürgern eine große Ungleichheit entstehen und mit ihr Mißgunst, beständige Unzufriedenheit und schließlich offene Empörung, die sicherlich herrschsüchtigen Königen nicht unwillkommen wäre. Außerdem wäre bei den Ratsmitgliedern selbst, wenn die Furcht vor den Nachfolgern in Wegfall käme, die 20 Folge eine große Willkürlichkeit in allen Beziehungen, welcher der König nicht im geringsten entgegentreten würde. Denn je verhaßter sie bei den Bürgern sind, desto mehr werden sie sich an den König anschließen und geneigt sein, ihm zu schmeicheln. Ja, ein Zeitraum von fünf Jahren ist vielleicht noch zu groß, weil es doch in dieser Zeit nicht ganz unmöglich scheint, einen sehr großen Teil des Rates, wie groß er auch sein mag, durch Geschenke oder Gunstbezeigungen zu bestechen. Deshalb wird es weit sicherer sein, wenn 30 jährlich zwei aus jedem Familienverband ausscheiden und ebensoviel an ihre Stelle treten, unter der Voraussetzung, daß fünf Ratsmitglieder aus jedem Familienverband vorhanden sein müssen, außer in dem Jahre, in dem der Rechtskundige eines Familienverbandes ausscheidet und ein neuer an seine Stelle gewählt wird.

§ 14.

Kein König kann sich überdies eine größere Sicherheit versprechen als derjenige, der in einem 40

8*

solchen Staate regiert. Denn davon abgesehen, daß derjenige schnell zugrunde geht, dem seine Soldaten nicht wohlgesinnt sind, so droht sicher den Königen die größte Gefahr von seiten derer, die ihnen am nächsten stehen. Je geringer an Zahl und je mächtiger infolgedessen die Räte sind, um so mehr droht dem König von ihnen die Gefahr, daß sie die Herrschaft auf einen anderen übertragen. Nichts hat David wahrlich mehr erschreckt, als daß sein eigener
10 Rat Achitophel die Partei Absalons ergriffen hatte.

Dazu kommt noch, daß die Gewalt, wenn sie ganz und unbeschränkt einem übertragen ist, viel leichter auch von dem einen auf einen anderen übergehen kann. „Zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft von Rom zu übertragen und sie vollbrachten es" (Tacitus, Hist., Buch I).

Ich übergehe die Kunstgriffe und die listigen Ränke der Räte, mit denen sie sich schützen müssen, um nicht der Mißgunst zum Opfer zu fallen, denn sie
20 sind nur zu wohl bekannt, und wer die Geschichte kennt, muß wissen, daß Treue für Räte meist der Untergang ist. Um sich zu schützen, müssen sie verschlagen, nicht treu sein. Ist hingegen die Zahl der Räte zu groß, als daß sie sich zu demselben Verbrechen vereinigen könnten, und sind sie alle untereinander gleich und beträgt ihre Amtsdauer nicht mehr als vier Jahre, dann können sie dem König nie furchtbar werden, wenn er ihnen nicht die Freiheit zu nehmen trachtet, wodurch er aber alle Bürger
30 in gleiche Weise gegen sich aufbrächte. Denn, wie Antonio Perez sehr gut bemerkt, eine unumschränkte Herrschaft haben ist für den Fürsten sehr gefährlich, den Untertanen sehr verhaßt, den göttlichen wie menschlichen Einrichtungen zuwider, wie unzählige Beispiele beweisen.

§ 15.

Außer diesem habe ich im vorigen Kapitel noch andere Grundlagen gegeben, aus denen für den König eine große Sicherheit in der Herrschaft und für die
40 Bürger in der Behauptung der Freiheit und des Friedens entspringt, wie ich am gehörigen Orte zeigen

werde. Denn vor allem wollte ich nachweisen, was sich auf den höchsten Rat bezieht und was von größter Wichtigkeit ist; nun will ich das übrige in der Reihenfolge, in der ich es vorgebracht habe, weiter verfolgen.

§ 16.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Bürger um so mächtiger sind und folglich um so mehr im Besitze ihres eigenen Rechtes, je größer und je besser befestigt ihre Städte sind. Denn je sicherer der Ort ist, wo sie wohnen, desto besser können sie ihre Freiheit behaupten oder desto weniger brauchen sie einen äußeren oder inneren Feind zu fürchten, und gewiß sind die Menschen von Natur um so mehr auf ihre Sicherheit bedacht, je mehr Reichtümer sie ihr eigen nennen. Städte aber, die zu ihrer Erhaltung der Macht eines anderen bedürfen, haben nicht gleiches Recht wie dieser, sondern stehen so weit unter seinem Rechte, als sie seine Macht nötig haben. Denn das Recht wird bloß durch die Macht bestimmt, wie wir im zweiten Kapitel zeigten.

§ 17.

Eben dieser Grund, daß die Bürger im Besitze ihres eigenen Rechtes bleiben und ihre Freiheit bewahren, eben dieser macht es notwendig, daß die Miliz bloß aus Bürgern ohne eine Ausnahme besteht. Denn der bewaffnete Mensch ist völliger im Besitze seines Rechtes als der waffenlose (s. § 12 d. Kap.), und diejenigen Bürger übertragen ihr Recht unumschränkt auf einen andern, die ihm Waffen geben und ihm die Festungswerke ihrer Städte anvertrauen. Dazu kommt die menschliche Habsucht, die mehr als alles die meisten in ihrem Bann hält: unmöglich können Mietssoldaten ohne großen Aufwand gehalten werden, und die Bürger können kaum die Auflagen ertragen, die der Unterhalt einer müßigen Miliz erfordert.

Daß aber der Oberbefehlshaber des ganzen Kriegsheeres oder eines großen Teils desselben nur unter dem Drange der Not auf höchstens ein Jahr gewählt

werden dürfe, das wissen alle, die mit der heiligen oder der Profangeschichte bekannt sind. Die Vernunft lehrt ja nichts mit größerer Deutlichkeit. Denn die Kraft des Reiches wird doch demjenigen ganz und gar anvertraut, dem man genug Zeit läßt, Kriegsruhm zu gewinnen und seinen Namen über den des Königs zu stellen oder sich das Heer durch Willfährigkeit, Freigiebigkeit und die übrigen Künste ergeben zu machen, die man bei Feldherren gewohnt ist und durch
10 die sie für andere Knechtschaft und sich selbst die Herrschaft erstreben. Zur größeren Sicherheit des ganzen Staates habe ich beigefügt, daß diese Commandeure der Miliz aus den Räten des Königs oder aus früheren Räten zu wählen sind, d. h. aus Männern, die schon ein Alter erreicht haben, in dem man zumeist das sichere Alte dem gefährlichen Neuen vorzieht.

§ 18.

Ich habe gesagt, daß man die Bürger unter sich
20 in Familienverbände teilen und aus jedem die gleiche Zahl von Räten wählen müsse, damit die größeren Städte im Verhältnis ihrer Bürgerzahl mehr Räte haben und, wie billig, mehr Stimmen abgeben können. Denn die Macht und folglich das Recht zur Regierung hat sich nach der Anzahl der Bürger zu richten, und ich glaube nicht, daß sich zur Aufrechterhaltung dieser Gleichheit unter den Bürgern ein geeigneteres Mittel denken läßt, da es doch bei allen natürlich ist, daß sie ihrem Geschlechte zugerechnet und der Abstam-
30 mung nach von den anderen unterschieden sein wollen.

§ 19.

Außerdem kann im Naturzustand der Einzelne nichts so wenig für sich in Anspruch nehmen und sich zu eigen machen als den Boden und was in der Weise mit dem Boden verbunden ist, daß man es nirgends verbergen und es nicht, wohin man will, wegtragen kann. Der Boden also und was in der besagten Weise mit ihm verbunden ist, gehört in erster Linie als Gemeineigentum dem Staat, d. h. der Gesamtheit derer,

die ihn mit vereinten Kräften in Anspruch nehmen, oder demjenigen, dem die Gesamtheit die Macht übertragen hat, ihn für sich zu beanspruchen. Folglich muß der Boden und was mit ihm verbunden ist, soviel Wert bei den Bürgern haben, als sie ihn benötigen, um einen festen Wohnsitz haben und das gemeinsame Recht oder die Freiheit schützen zu können. Übrigens habe ich die Vorteile, die der Staat daraus ziehen muß, in § 8 d. Kap. gezeigt.

§ 20. 10

Damit die Bürger möglichst gleich sind, was im Staate in erster Linie nötig ist, dürfen nur Abkömmlinge eines Königs als Adlige gelten. Wäre es aber allen Abkömmlingen eines Königs erlaubt, zu heiraten oder Kinder zu zeugen, dann würden sie im Laufe der Zeit zu einer sehr großen Zahl anwachsen und für den König und die Gesamtheit nicht nur eine Last, sondern eine furchtbare Gefahr werden. Denn Menschen, die einen Überfluß an freier Zeit haben, denken zumeist auf Böses. So kommt es, daß Könige vor allem 20 des Adels wegen sich verleiten lassen, Krieg zu führen, denn vom Adel umlagert haben sie mehr Sicherheit und Ruhe durch den Krieg als durch den Frieden. Aber da dies ja hinreichend bekannt ist, lasse ich es fallen, ebenso wie das §§ 15—27 d. vor. Kap. Gesagte; denn die Hauptsache ist in diesem Kapitel bewiesen und das übrige ist von selbst klar.

§ 21.

Allgemein bekannt ist auch, daß die Zahl der Richter so groß sein muß, daß eine Bestechung ihrer 30 Mehrheit durch einen Privatmann unmöglich ist, sowie auch daß die Abstimmung geheim, nicht öffentlich sein muß und daß die Richter für ihre Mühe eine Vergütung erhalten. Gewöhnlich haben sie überall ein jährliches Gehalt, weshalb sie sich nicht sehr beeilen, die Prozesse zu schlichten und weshalb oft die Untersuchungen gar kein Ende nehmen. Wo ferner die Gütereinziehung zum Vorteil der Könige erfolgt,

da „wird bei den Erkenntnissen nicht auf Recht und Wahrheit, sondern auf die Größe des Vermögens gesehen; Angebereien allenthalben und gerade die Reichsten fallen ihnen zur Beute, und diese Härten und Unerträglichkeiten, entschuldigt noch durch die Notwendigkeit des Krieges, dauern auch im Frieden fort.“ Hingegen wird die Habgier von Richtern, die nur auf zwei, höchstens drei Jahre eingesetzt werden, durch die Furcht vor den Nachfolgern in Schranken
10 gehalten; um davon ganz zu schweigen, daß die Richter keine unbeweglichen Güter haben können, sondern ihr Geld, um Nutzen daraus zu ziehen, ihren Mitbürgern ausleihen müßten. Dadurch sind sie genötigt, mehr auf deren Vorteil als auf deren Nachteil bedacht zu sein, zumal wenn die Zahl der Richter selbst wie gesagt groß ist.

§ 22.

Für die Miliz ist wie gesagt kein Sold zu bestimmen, denn der höchste Lohn für den Kriegs-
20 dienst ist die Freiheit. Im Naturzustande trachtet ja jeder, bloß um der Freiheit willen sich nach Möglichkeit zu verteidigen, und für seine kriegerische Tüchtigkeit erwartet er keinen anderen Lohn, als daß er sein eigener Herr sei. Im Staatsleben aber sind alle Bürger gleich dem Menschen im Naturzustand anzusehen: während sie also für das Staatsleben Kriegsdienst leisten, schützen sie sich und sind für sich tätig. Räte dagegen, Richter, Staatsbeamte u. s. f. sind mehr für andere als für sich tätig, weshalb ihnen billig
30 ein Lohn für ihre Tätigkeit bestimmt wird. Es kommt hinzu, daß es im Kriege keinen ehrenhafteren und stärkeren Ansporn zum Siege geben kann, als das Bild der Freiheit.

Wird dagegen ein Teil der Bürger zum Kriegsdienst bestimmt, weshalb man ihnen notwendigerweise auch einen gewissen Sold wird festsetzen müssen, dann wird sie der König natürlich höher als die übrigen schätzen, wie ich § 12 d. Kap. zeigte. Das gibt dann Menschen, die bloß die Künste des Krieges
40 verstehen, die im Frieden wegen zu vieler müßiger Zeit durch Schwelgerei verderbt werden, und die end-

lich, vermögenslos wie sie sind, immer nur an Raub, Bürgerzwist und Krieg denken. Demnach können wir getrost behaupten, daß ein monarchisches Reich von dieser Art in Wahrheit ein Zustand des Krieges sei, bei dem allein das Kriegsheer die Freiheit genießt, während alle anderen Sklaven sind.

§ 23.

Was ich § 32 d. vor. Kap. über die Aufnahme von Fremden in die Zahl der Bürger gesagt habe, spricht, wie ich glaube, für sich selbst. Auch wird 10 meines Erachtens niemand zweifeln, daß die nächsten Blutsverwandten des Königs ferne von ihm sein und sich nicht mit den Geschäften des Krieges, sondern des Friedens befassen müssen, die ihnen selbst Ehre und dem Staate Ruhe bringen. Dies schien jedoch den türkischen Herrschern nicht sicher genug, weshalb sie die unverbrüchliche Sitte haben, alle ihre Brüder umzubringen. Kein Wunder, denn je unumschränkter das Recht der Herrschaft einem übertragen ist, um so leichter kann es auch, wie ich § 14 d. Kap. zeigte, 20 von dem einen auf einen anderen übergehen. Der monarchische Staat aber, wie wir ihn hier fassen, in dem es nämlich keinen Mietssoldaten gibt, kann in der angegebenen Weise hinlänglich die Sicherheit des Königs garantieren.

§ 24.

Auch über das §§ 34 und 35 d. vor. Kap. Gesagte kann niemand im Ungewissen sein. Daß aber der König keine Ausländerin zur Frau nehmen darf, läßt sich leicht begründen. Denn abgesehen davon, 30 daß zwei Staaten, auch wenn sie durch ein Bündnis miteinander vereinigt sind, doch im Zustand der Feindschaft stehen (nach Kap. 3 § 14), so muß es in erster Linie verhütet werden, daß nicht aus Familienangelegenheiten des Königs ein Krieg entsteht. Weil nun Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten vor allem aus einer solchen durch Ehebündnis zustande gekommenen Verbindung erwachsen und weil die Streitfragen zwischen zwei Staaten gewöhnlich durch das Kriegsrecht entschieden werden, folglich 40

ist es verderblich für einen Staat, in eine enge Verbindung mit einem anderen einzutreten.

Ein unseliges Beispiel dafür lesen wir in der Schrift: nach dem Tode Salomos, der eine Tochter des Königs von Ägypten geheiratet hatte, führte sein Sohn Rehabeam einen höchst unglücklichen Krieg mit Susak, dem König von Ägypten, von dem er vollständig unterworfen wurde. Auch die Ehe Ludwigs XIV., des Königs von Frankreich, mit der Tochter
10 Philipps IV. wurde die Ursache zu einem Kriege in unserer Zeit, und außer diesen finden sich noch sehr viele Beispiele in der Geschichte.

§ 25.

Die äußere Gestalt des Reiches muß eine und dieselbe bleiben und infolgedessen muß der König einer sein und aus immer dem gleichen Geschlechte und die Herrschaft unteilbar. Wenn ich aber sagte, der älteste Sohn des Königs sei der rechtmäßige Nachfolger des Vaters oder, wenn keine Kinder da sind,
20 der nächste Blutsverwandte des Königs, so geht das schon aus § 13 d. vor. Kap. hervor, ebenso auch daraus, daß die Wahl des Königs, wenn sie einmal durch das Volk erfolgt, wo möglich eine immer dauernde sein muß. Andernfalls wäre die notwendige Folge, daß die höchste Regierungsgewalt oft auf das Volk überginge, was die größte und darum gefährlichste Veränderung bedeutet.

Wer aber behauptet, der König könne deshalb, weil er der Herr des Reiches ist und es mit unum-
30 schränkten Rechte besitzt, wenn er wolle, das Reich übertragen und wen er wolle, zum Nachfolger wählen und demnach sei der Sohn des Königs der gesetzliche Erbe der Regierung, der ist sicherlich im Irrtum. Denn der Wille des Königs hat nur so lange Rechtskraft, als er das Schwert des Staates in Händen hält; denn das Recht der Regierung bestimmt sich bloß nach ihrer Macht. Der König kann also zwar der Regierung entsagen, aber einem anderen kann er die Herrschaft nur übertragen, wenn das Volk oder der
40 stärkere Teil desselben seine Zustimmung gibt.

Damit das verständlicher werde, ist zu bemerken, daß die Kinder nicht nach natürlichem, sondern nach bürgerlichem Rechte die Erben ihrer Eltern sind. Denn bloß vermöge der Macht des Staates ist der Einzelne Herr gewisser Güter. Vermöge derselben Macht oder desselben Rechtes, nach dem der Wille eines Menschen, mit dem er über seine Güter verfügt, Gültigkeit hat, vermöge derselben Macht oder desselben Rechtes bleibt auch eben dieser Wille selbst nach seinem Tode in Gültigkeit, so lange wie der Staat besteht. Auf diese Weise behält im Staatsleben jeder das Recht, das er während seines Lebens hatte, auch nach seinem Tode, weil wie gesagt nicht seine eigene, sondern des Staates Macht, die ewig ist, es ihm ermöglicht, über seine Güter eine Verfügung zu treffen. Ganz anders ist aber das Verhältnis beim König. Denn der Wille des Königs ist das bürgerliche Recht selbst, und der König ist selber der Staat. Ist also der König gestorben, dann hat sozusagen auch der Staat geendet, das Staatsleben kehrt zum Naturzustand und folglich auch die höchste Gewalt ganz natürlich zum Volke zurück, das deshalb das Recht hat, neue Gesetze zu geben und alte abzuschaffen.

Daraus wird es klar, daß nur derjenige rechtmäßiger Nachfolger des Königs ist, den das Volk zum Nachfolger will, oder, bei einer Theokratie, wie es einst der Staat der Juden war, wen Gott durch den Propheten auserwählt hat. Außerdem können wir daraus entnehmen, daß das Schwert des Königs oder sein Recht in Wahrheit der Wille eben des Volkes oder seines stärkeren Teiles ist, oder wir können das auch daraus entnehmen, daß vernunftbegabte Menschen sich niemals so ihres Rechtes entäußern, daß sie aufhören sollten, Menschen zu sein und sich wie Vieh behandeln ließen. Aber es ist nicht nötig, das weiter zu verfolgen.

§ 26.

Übrigens kann niemand das Recht über Religion oder Gottesverehrung auf einen andern übertragen. Indes habe ich mich über diesen Gegenstand in den

beiden letzten Kapiteln meines theologisch-politischen Traktates ausführlich ausgesprochen, so daß es überflüssig wäre, es hier zu wiederholen.

Hiermit meine ich die Grundlagen der monarchischen Regierung zwar kurz, aber hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ihren Zusammenhang aber und die Gleichartigkeit der Regierung wird man leicht bemerken, wenn man sie mit einiger Aufmerksamkeit betrachten will. Ich habe nur noch daran zu erinnern, 10 daß ich hier eine monarchische Regierung im Sinne habe, die ein freies Volk begründet, denn nur einem solchen können sie von Nutzen sein. Denn ein Volk, das schon an eine andere Regierungsform gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr eines Umsturzes des gesamten Staates die bestehenden Grundlagen aufreißen und das ganze Staatsgebäude umändern können.

§ 27.

Was ich geschrieben habe, werden vielleicht jene mit Lächeln aufnehmen, welche die Fehler, die allen 20 Sterblichen inne wohnen, bloß auf das niedere Volk beschränken: „beim Pöbel gebe es keine Mäßigung“, „schrecklich sei er, wenn er nicht fürchte“; „die Plebs diene sklavisch oder herrsche übermütig“, „Wahrheit und Urteil seien ihr fremd“ u. s. w. Aber die Natur ist nur eine und allen gemeinsam. Uns betrügen nur Macht und Bildung, weshalb wir oft sagen, wenn zwei das gleiche tun: der darf das ungestraft tun, jener darf es nicht; nicht weil die Sache verschieden wäre, sondern der sie tut.

30 Den Herrschenden ist der Hochmut eigen. Hochmütig sind die Menschen durch eine Ernennung auf ein Jahr — wie nun gar die Adligen, die für immer ihre Ehren besitzen! Ihre Anmaßung wird aber durch Stolz, Luxus, Verschwendung, durch einen gewissen Stil in ihren Fehlern und durch eine sozusagen raffinierte Albernheit und Eleganz der Verderbtheit so drapiert, daß ihre Fehler, die, an sich betrachtet und dadurch so recht hervorstechend, gemein und schlecht sind, in den Augen der Unerfahrenen und Unwissenden 40 einen Schein des Noblen und Feinen haben.

Daß ferner der Pöbel keine Mäßigung kennt und schrecklich ist, wenn er nicht fürchtet — allerdings, Freiheit und Knechtschaft sind nicht leicht zu vereinigen. Daß schließlich nicht Wahrheit noch Urteil bei dem gemeinen Volke zu finden ist, darüber darf man sich nicht wundern, wenn die wichtigsten Staatsgeschäfte im geheimen vor ihm abgemacht werden und es nur aus dem wenigen, was sich nicht verheimlichen läßt, seine Schlüsse ziehen darf. Denn Zurückhaltung des Urteils ist eine seltene Tugend. Zu wollen, daß man alles geheim vor den Bürgern verhandle und daß sie doch keine verkehrten Urteile darüber fällen und nicht alles ungünstig auslegen, ist die größte Torheit. Denn wenn das gemeine Volk sich mäßigen, über das zu wenig Bekannte sein Urteil zurückhalten oder sich aus dem wenigen, was es daraus erfahren, ein richtiges Urteil bilden könnte, dann verdiente es wahrhaftig eher zu regieren als regiert zu werden.

Aber wie gesagt, die Natur ist bei allen die gleiche. Alle sind übermütig, wenn sie herrschen, sind schrecklich, wenn sie nicht fürchten, und überall „wird die Wahrheit am meisten verfälscht von den Erbitterten oder den Sklavenseelen", vor allem da, wo einer oder wenige herrschen, die in ihren Entscheidungen nicht auf Recht und Wahrheit sehen, sondern auf die Größe des Vermögens.

§ 28.

Die Mietssoldaten ferner, die an Kriegszucht gewöhnt sind und Kälte und Hunger ertragen können, verachten gewöhnlich den Bürgertroß, weil er beim Erstürmen oder beim Kampf in offener Feldschlacht weit hinter ihnen zurücksteht. Daß aber darum ein Staat minder glücklich oder von geringerer Dauer sein sollte, wird kein Mensch von gesundem Verstande behaupten. Im Gegenteil, kein billiger Beurteiler der Dinge wird leugnen, daß der Staat dauerhafter als alle ist, der bloß das Erworbene schützen, aber nicht Fremdes begehren kann, und der deshalb den Krieg in jeder Weise abzuwenden, den Frieden mit allem Eifer zu erhalten strebt.

§ 29.

Übrigens gestehe ich, daß es kaum möglich ist, die Absichten eines solchen Staates geheim zu halten. Es wird mir aber jeder darin recht geben, daß es viel besser ist, wenn die guten Absichten des Staates den Feinden bekannt sind, als wenn die schlechten Geheimnisse der Tyrannen vor den Bürgern verborgen bleiben. Diejenigen, die die Geschäfte des Staates im geheimen betreiben können, haben ihn unbeschränkt in ihrer Gewalt und sie stellen den Bürgern im Frieden nach wie dem Feind im Kriege. Daß Schweigen für den Staat oft von Nutzen ist, kann niemand bestreiten; daß aber eben dieser Staat ohne Schweigen nicht bestehen könnte, wird nie jemand glaubhaft machen können. Jemandem hingegen den Staat unbedingt anzuvertrauen und dabei zugleich die Freiheit zu bewahren, ist ganz unmöglich, und Torheit ist es, wenn man einem geringen Schaden durch das größte Übel entgehen will. Das ist aber immer dieselbe Leier bei denen, die nach unbeschränkter Herrschaft streben: das Interesse des Staates fordere es durchaus, daß seine Geschäfte geheim betrieben würden und anderes derart, das, je mehr es mit dem Schein der Nützlichkeit bemäntelt wird, um so mehr mit der drückendsten Sklaverei endigt.

§ 30.

Obgleich nun meines Wissens nie ein Staat nach den angegebenen Bedingungen eingerichtet worden ist, so wären wir doch imstande, durch die Erfahrung selbst zu zeigen, daß diese Form der monarchischen Regierung die beste ist, wenn wir nur die Ursachen der Erhaltung und Vernichtung jedes civilisierten Staates betrachten wollten. Ich könnte es jedoch nicht, ohne großen Überdruß beim Lesen zu erwecken, hier ausführen.

Ein merkwürdiges Beispiel will ich aber doch nicht mit Stillschweigen übergehen. Es ist das Reich der Arragonesen, die mit einer ganz besonderen Treue gegen ihre Könige erfüllt waren, mit der gleichen Standhaftigkeit aber auch die Einrichtungen

ihres Reiches unverletzt bewahrt haben. Sobald sie das maurische Sklavenjoch vom Nacken geworfen hatten, beschlossen sie, sich einen König zu wählen. Über die Bedingungen dafür konnten sie sich aber nicht recht einigen und so beschlossen sie, den Papst darüber um Rat zu fragen. Dieser, der sich dabei vollkommen als der Stellvertreter Christi benahm, schalt sie, daß sie sich nicht durch das Beispiel der Juden warnen ließen und so hartnäckig einen König haben wollten. Er riet ihnen jedoch, wenn sie ihren 10 Sinn nicht ändern wollten, sollten sie erst dann zur Wahl eines Königs schreiten, wenn sie vollkommen gerechte und mit dem Geist ihres Volkes übereinstimmende Satzungen festgestellt hätten; vor allem sollten sie einen höchsten Rat schaffen, der den Königen wie in Sparta die Ephoren gegenüber stünde und der das unumschränkte Recht habe, die zwischen dem König und den Bürgern entstehenden Streitigkeiten zu schlichten. Diesem Rate folgten sie und setzten die Rechte fest, wie sie ihnen am billigsten 20 schienen; ihr höchster Interpret und folglich der höchste Richter sollte nicht der König sein, sondern der Rat, den man „die Siebzehn" nennt und dessen Vorsitzender „Justicia" heißt. Dieser „Justicia" und diese „Siebzehn", die nicht durch Abstimmung, sondern durch das Los auf Lebenszeit gewählt werden, haben ein unumschränktes Recht, alle Urteile, die von anderen Körperschaften, staatlichen oder kirchlichen, oder vom König selbst gegen einen Bürger gefällt wurden, zu widerrufen und zu verwerfen, so daß jeder Bürger 30 das Recht hat, sogar den König selbst vor diesem Gericht zu belangen. Außerdem hatten sie auch in früherer Zeit das Recht, den König zu wählen und ihn seiner Gewalt zu entsetzen.

Nach Verlauf vieler Jahre brachte es aber der König Don Pedro, genannt der Dolch, auf dem Wege der Erschleichung, der Bestechungen und Versprechungen und durch Gefälligkeiten allerart dahin, daß dieses Recht aufgehoben wurde — sobald er es erreicht hatte, schnitt er sich vor aller Augen die 40 Hand mit dem Dolche ab oder, wie ich eher glauben möchte, er brachte sich eine Wunde daran bei, indem

er hinzufügte: nur um den Preis von Königsblut solle es den Untertanen erlaubt sein, einen König zu wählen —; unter einer Bedingung aber geschah es: daß sie jetzt und fortan zu den Waffen greifen könnten gegen jegliche Gewalt, womit einer zu ihrem Schaden sich der Herrschaft bemächtigen wolle, sogar gegen den König selbst und gegen den künftigen Thronerben, wenn sie auf diese Weise sich ihrer bemächtigen sollten. Durch diese Bedingung wurde eigentlich jenes frühere Recht
10 weniger aufgehoben als berichtigt. Denn wie ich Kap. 4 §§ 5 und 6 gezeigt, kann der König nicht nach bürgerlichem Rechte, sondern nur nach dem Rechte des Krieges seiner Herrschgewalt entsetzt werden, oder seine Gewalt können die Untertanen auch nur mit Gewalt zurückweisen. Außer dieser einen wurden noch andere Bedingungen vereinbart, die aber mit unserem Zweck nichts zu tun haben.

Mit diesen unter allgemeiner Zustimmung vereinbarten Satzungen blieben sie nun eine ungemein
20 lange Zeit hindurch unangefochten, immer bei der gleichen Treue des Königs gegen die Untertanen und der Untertanen gegen den König. Nachdem aber das Königreich Castilien durch Erbschaft an Ferdinand fiel, der zuerst den Namen des Katholischen erhielt, da begannen die Castilianer, auf die Freiheit der Arragonesen eifersüchtig zu werden und deshalb unaufhörlich dem Ferdinand zu raten, jene Rechte aufzuheben. Jener aber, an die unumschränkte Herrschaft noch nicht gewöhnt, wagte keinen Versuch und gab
30 den Ratgebern folgende Antwort: „Abgesehen davon, daß er das Königreich Arragon unter den ihnen bekannten Bedingungen überkommen habe und daß er aufs feierlichste geschworen habe, sie aufrecht zu erhalten, und abgesehen davon, daß es eines Menschen unwürdig sei, das gegebene Wort zu brechen, abgesehen davon hege er die Überzeugung, daß sein Königreich so lange von Bestand sein werde, als die Rücksicht auf die Sicherheit für den König ebenso groß sei wie für die Untertanen, so daß weder der König
40 über die Untertanen noch die Untertanen über den König ein Übergewicht hätten; denn wenn der eine oder der andere Teil mächtiger werde, dann werde

der schwächere Teil nicht nur die frühere Gleichheit wiederzugewinnen, sondern aus Schmerz über den erlittenen Schaden ihn dem anderen heimzuzahlen suchen, wovon der Untergang des einen oder beider Teile die Folge wäre". Diese weisen Worte könnte ich gar nicht genug bewundern, wenn sie ein König gesprochen hätte, der über Sklaven, nicht über freie Menschen zu herrschen gewohnt war.

Die Arragonesen behielten also auch nach Ferdinand ihre Freiheit, aber dann nicht mehr nach dem 10 Rechte, sondern durch die Gnade übermächtiger Könige, bis auf Philipp II., der sie zwar mit größerem Erfolg, aber mit nicht geringerer Grausamkeit als die Provinzen der vereinigten Niederlande unterdrückte. Allerdings scheint Philipp III. alles wieder in den früheren Stand zurückversetzt zu haben; die Arragonesen aber, von denen die meisten nur den Wunsch haben, mit den Mächtigeren in Übereinstimmung zu sein — es ist ja Torheit, wider den Stachel zu löcken —, während die übrigen sich durch die Furcht einschüch- 20 tern lassen, die Arragonesen haben nichts weiter von der Freiheit behalten als schöne Worte und leere Satzungen.

§ 31.

Wir schließen also, daß sich das Volk ausreichende Freiheit unter einem König bewahren kann, wenn es nur bewirkt, daß die Macht des Königs einzig durch die Macht des Volkes selbst bestimmt und durch den Schutz des Volkes selbst aufrecht erhalten wird. Dies war die einzige Regel, der ich 30 bei der Festsetzung der Grundlagen für die monarchische Regierung gefolgt bin.

Achtes Kapitel.

Daß die aristokratische Regierung aus einer großen Zahl von Patriziern bestehen muß; von ihren Vorzügen und daß sie sich mehr der unumschränkten als der monarchischen Regierung nähert und deshalb tauglicher zur Erhaltung der Freiheit ist.

§ 1.

Soweit von der monarchischen Regierung. Nun
10 will ich angeben, auf welche Weise die aristokratische einzurichten ist, um Dauer zu versprechen.

Eine aristokratische Regierung nannten wir die, welche nicht einer, sondern einige aus dem Volke Gewählte in Händen haben, die wir fortan Patrizier nennen wollen. Ich sage ausdrücklich „die einige Gewählte in Händen haben“. Denn darin besteht der Hauptunterschied zwischen der aristokratischen und der demokratischen Regierung, daß bei der ersteren das Recht zu regieren bloß von einer Wahl abhängt,
20 bei der letzteren dagegen von einem sozusagen angeborenen oder durch Glück erworbenen Rechte, wie wir am geeigneten Orte erklären werden. Wenn auch in einem Staate das gesamte Volk in die Zahl der Patrizier aufgenommen wird, so wird doch, sofern nur jenes Recht kein erbliches ist und nicht durch ein allgemeines Gesetz auf andere übergeht, der Staat durchaus ein aristokratischer bleiben; denn es werden ja nur ausdrücklich Gewählte in die Zahl der Patrizier aufgenommen. Wären diese Patrizier aber bloß zweie,
30 dann wird der eine mächtiger zu werden suchen als

der andere, und der Staat wird leicht wegen der zu großen Macht des einen in zwei Parteien sich spalten oder in drei, vier oder fünf, wenn drei, vier oder fünf ihn beherrschten. Die Parteien werden aber um so schwächer sein, je größer die Zahl derer, denen die Regierung übertragen ist. Folglich muß man bei einer aristokratischen Regierung, damit sie von Dauer ist, das Minimum der Patrizier notwendig unter Berücksichtigung der Größe des Staates selbst festsetzen.

§ 2.

10

Gesetzt also, bei einem Staate von mäßiger Größe genügen hundert auserlesene Männer, denen die höchste Regierungsgewalt übertragen ist und denen folglich das Recht zusteht, Patrizier zu Kollegen zu wählen, wenn einer von ihnen mit dem Tode abgeht. Sicherlich wird ihr ganzes Streben darauf gerichtet sein, daß ihre Kinder oder ihre nächsten Blutsverwandten ihnen nachfolgen. Die Folge davon wird sein, daß die höchste Regierungsgewalt immer in den Händen derer liegen wird, die das Glück haben, Söhne 20 oder Blutsverwandte von Patriziern zu sein.

Weil man nun unter hundert Menschen, die ihre Ehrenstellen einem Zufall verdanken, kaum dreie findet, die durch Bildung und Klugheit tauglich und tüchtig sind, so wird wiederum die Folge sein, daß die Regierungsgewalt nicht in den Händen der hundert, sondern nur in den Händen von zweien oder dreien liegt, die ihre geistigen Vorzüge dazu befähigen und die leicht alles an sich ziehen werden, und jeder wird, wie es die menschliche Begierde mit sich bringt, nach 30 der Monarchie streben und sich den Weg zu ihr bahnen können. Wollen wir also eine richtige Rechnung erhalten, dann muß die höchste Regierungsgewalt, die nach dem Größenverhältnis hundert Patrizier mindestens forderte, auf mindestens fünftausend übertragen werden. Bei diesem Verhältnis kann es gar nicht fehlen, daß sich hundert geistig hervorragende Männer finden, unter der Voraussetzung eben, daß sich unter fünfzig, die sich um Ehrenstellen bewerben und sie erhalten, immer einer findet, der den 40

Besten ebenbürtig ist, abgesehen von jenen, die den Vorzügen der Besten nacheifern und die deshalb ebenfalls würdig sind, zu regieren.

§ 3.

Der häufigere Fall ist der, daß die Patrizier Bürger einer Stadt sind, die die Hauptstadt eines ganzen Reiches bildet, in der Art, daß der Staat oder die Republik ihren Namen trägt, wie früher der römische Staat, heute der venezianische, genue-
10 sische u. s. w. Die Republik Holland dagegen hat ihren Namen von der ganzen Provinz, woher es kommt, daß die Untertanen dieses Staates eine größere Freiheit genießen.

Bevor wir nun die Grundlagen bestimmen können, auf die sich die aristokratische Regierung stützen muß, ist der Unterschied anzugeben zwischen der Regierung, die auf Einen, und derjenigen, die auf einen genügend großen Rat übertragen wird. Dieser Unterschied ist allerdings sehr groß. Denn zunächst ist
20 die Kraft eines Menschen der Übernahme einer ganzen Regierung nicht gewachsen, wie wir Kap. 6 § 5 ausführten, was ohne offenbaren Widersinn niemand von einem genügend großen Rate behaupten kann; denn wer von einem genügend großen Rate spricht, der erklärt ihn eben der Übernahme der Herrschaft für gewachsen. Der König braucht also durchaus Räte, ein derartiger Rat braucht sie keineswegs. Ferner sind Könige sterblich, Ratsversammlungen dauern. Daher kehrt die Regierungsgewalt, wenn sie einmal einem
30 genügend großen Rate übertragen worden ist, niemals zum Volke zurück, was bei der monarchischen Regierung, wie wir § 25 d. vor. Kap. zeigten, nicht der Fall ist. Drittens ist die Regierung eines Königs wegen seiner Jugend, seiner Krankheit, seines Alters oder aus anderen Gründen oft zweifelhaft; die Macht eines derartigen Rates hingegen bleibt immer eine und dieselbe. Viertens ist der Wille eines Menschen sehr wechselnd und unbeständig, und deshalb ist bei der monarchischen Regierung alles Recht zwar der er-
40 klärte Wille des Königs, wie ich § 1 d. vor. Kap. sagte, aber nicht aller Wille des Königs darf Recht

sein — vom Willen eines genügend großen Rates kann man das nicht sagen. Denn da ja gerade die Ratsversammlung, wie ich eben zeigte, keine Räte braucht, so muß notwendig all ihr erklärter Wille Recht sein.

Daraus dürfen wir schließen, daß die einem genügend großen Rate übertragene Regierung eine unumschränkte ist oder sich am meisten der unumschränkten nähert. Denn wenn es eine unumschränkte Regierung gibt, so ist es in Wahrheit die, welche ein ganzes Volk in Händen hat. 10

§ 4.

Insofern jedoch diese aristokratische Regierung, wie eben gezeigt, niemals zum Volke zurückkehrt und niemals eine Befragung des Volkes dabei statthat, sondern unbedingt jeglicher Wille dieses Rates Recht ist, so muß sie durchaus als unumschränkt betrachtet werden. Folglich müssen sich ihre Grundlagen bloß auf den Willen und das Urteil dieses Rates stützen, nicht aber auf die Wachsamkeit des Volkes, das ja von der Beratung wie von der Abstimmung ausge- 20 schlossen ist. Die Ursache also, warum in der Praxis die Regierung keine unumschränkte ist, kann nur darin liegen, daß das Volk den Herrschenden Furcht einflößt und dadurch eine gewisse Freiheit für sich behält, die es zwar nicht nach ausdrücklichem Gesetz, aber doch stillschweigend in Anspruch nimmt und behauptet.

§ 5.

Es ergibt sich also, daß der Zustand dieser Regierung dann der beste sein wird, wenn sie so einge- 30 richtet ist, daß sie der unumschränkten am nächsten kommt, d. h. daß das Volk möglichst wenig zu fürchten ist und bloß die Freiheit behält, die ihm nach der Verfassung dieses Staates notwendig zugestanden werden muß. Diese Freiheit ist dann nicht so sehr ein Recht des Volkes, sondern des gesamten Staates, den eben nur die Patrizier für sich beanspruchen und behaupten. Auf diese Weise wird nämlich die Praxis am besten mit der Theorie übereinstimmen, wie aus

dem vor. § hervorgeht und auch an sich klar ist. Unzweifelhaft liegt die Regierung um so weniger in den Händen der Patrizier, je mehr Rechte das Volk für sich in Anspruch nimmt, wie sie in Niederdeutschland gewöhnlich die Handwerksinnungen, gemeinhin „Gilden“ genannt, besitzen.

§ 6.

Daraus, daß die Regierung unumschränkt dem Rate übertragen ist, ist für das Volk noch nicht die
10 Gefahr einer verhaßten Knechtschaft zu fürchten. Denn der Wille eines so großen Rates kann nicht so sehr durch Laune als durch Vernunft bestimmt werden. Durch schlechte Leidenschaften werden ja die Menschen nach verschiedenen Seiten hin gezogen, durch einen Geist sozusagen können sie nur geleitet werden, wenn das Ziel ihres Strebens ein ehrenhaftes ist oder wenigstens den Schein des Ehrenhaften hat.

§ 7.

Bei der Bestimmung der Grundlagen für eine
20 aristokratische Regierung ist in erster Linie darauf zu achten, daß sie sich einzig auf den Willen und die Macht eben dieses höchsten Rates stützen derart, daß der Rat nach Möglichkeit im Besitz seines eigenen Rechtes ist und ihm keine Gefahr vom Volke droht.

Um diese bloß auf dem Willen und der Macht des höchsten Rates beruhenden Grundlagen zu bestimmen, wollen wir sehen, welche Friedensgrundlagen bloß der Monarchie eigen, dem aristokratischen Staate aber fremd sind. Denn wenn wir diese durch
30 andere gleichwertige ersetzen, die sich für den aristokratischen Staat eignen, und die übrigen Grundlagen, wie sie schon festgelegt sind, belassen, dann werden zweifellos alle Ursachen zu Unruhen aufgehoben oder es wird diese Regierung doch nicht weniger sicher sein als die monarchische. Im Gegenteil, um so viel wird sie sicherer und ihre Verfassung besser sein, als sie sich in höherem Maße als die monarchische ohne Beeinträchtigung von Frieden und Freiheit (s. §§ 3

und 6 d. Kap.) der unumschränkten Regierung nähert. Denn je größer das Recht der höchsten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Staatsform mit dem Vernunftgebot überein (nach Kap. 3 § 5) und ist daher geeigneter zur Erhaltung von Frieden und Freiheit. Wir wollen also das Kap. 6 § 9 Gesagte durchgehen, um das dieser Staatsform Fremde zu entfernen und das ihr Angemessene zu erkennen.

§ 8.

Zuerst ist es nötig, eine oder mehrere Städte zu gründen und zu befestigen; darüber kann kein Zweifel sein. Diejenige ist aber in erster Linie zu befestigen, die Hauptstadt des ganzen Reichs wird, sodann auch die Grenzstädte. Die Reichshauptstadt, die das höchste Recht hat, muß mächtiger sein als alle anderen. Übrigens ist es in diesem Staate völlig überflüssig, alle Einwohner in Familienverbände einzuteilen.

§ 9.

Die Miliz betreffend — da in diesem Staate die Gleichheit nicht unter allen, sondern nur unter den Patriziern zu erstreben ist und vor allem, da die Macht der Patrizier größer ist als die des Volkes, so gehört es sicher nicht zu den Gesetzen oder Grundrechten dieses Staates, daß die Miliz nur aus Untertanen gebildet wird. Eines ist aber vor allem nötig, daß keiner unter die Patrizier aufgenommen wird, der nicht das Kriegswesen gehörig versteht. Daß aber die Untertanen vom Kriegsdienst befreit sein sollen, wie einige wollen, ist der reine Unverstand. Denn der Sold, der den Untertanen gezahlt wird, bleibt doch im Lande, während alles, was dem fremden Soldaten gezahlt wird, ganz und gar verloren geht. Dazu kommt außerdem noch, daß die beste Kraft des Staates dadurch geschwächt wird. Denn sicherlich kämpfen die vorzüglich mit tapferem Sinne, die für Haus und Herd kämpfen. Darum sind offenbar diejenigen nicht weniger im Irrtum, die Generale, Obersten, Haupt-

leute u. s. w. nur aus den Patriziern wählen lassen. Denn wie sollten wohl die Soldaten tapfer kämpfen, denen man jede Hoffnung auf Ruhm und Ehren nimmt.

Wollte man hingegen durch Gesetzesbestimmung den Patriziern verbieten, nötigenfalls ausländische Soldaten anzuwerben, sei es zu ihrer Verteidigung, zur Unterdrückung von Unruhen oder aus irgendwelchen anderen Gründen, so würde ein solches Verbot, abgesehen davon, daß es unklug wäre, auch dem höchsten
10 Rechte der Patrizier widerstreiten (s. hierüber §§ 3, 4 und 5 d. Kap.).

Übrigens darf der Kommandant eines Armeecorps oder der gesamten Kriegsmacht nur im Kriege und zwar bloß aus den Patriziern gewählt werden; er soll nur ein Jahr lang den Oberbefehl führen, eine Verlängerung seiner Befugnis und eine Wiederwahl soll ausgeschlossen sein. Dieses Recht ist in der Monarchie, besonders aber im aristokratischen Staate nötig. Denn wenn auch wie gesagt viel leichter die Re-
20 gierungsgewalt von einem Manne auf einen anderen als von einem freien Rate auf einen Mann übertragen werden kann, so geschieht es doch oft, daß die Patrizier von ihren Heerführern unterdrückt werden — zu weit größerem Schaden für den Staat. Denn wird der Monarch aus dem Wege geräumt, so wechselt nicht die Regierungsform, sondern nur der Herrscher. Im aristokratischen Staate kann es nicht ohne den Umsturz der Regierung und den Untergang der hervorragendsten Männer geschehen. Die traurigsten Bei-
30 spiele dafür hat uns Rom geliefert.

Übrigens hat der Grund, warum in der Monarchie das Heer wie gesagt ohne Sold dienen soll, in diesem Staat nicht statt. Denn da die Untertanen von Beratungen und Abstimmungen ausgeschlossen sind, so haben sie als Fremde zu gelten und dürfen deshalb nicht unter ungünstigeren Bedingungen als die Fremden zum Kriegsdienst geworben werden. Dabei ist auch nicht zu befürchten, daß der Rat sie in seiner Anerkennung bevorzugt. Es ist sogar rätlicher, daß die
40 Patrizier den Soldaten für ihre Dienste eine bestimmte Belohnung aussetzen, damit nicht jeder wie gewöhnlich seine Leistungen über Gebühr hoch einschätzt.

§ 10.

Aus diesem Grunde, daß außer den Patriziern alle Fremde sind, ist es ohne Gefährdung des Gesamtstaates nicht möglich, daß Äcker, Häuser und aller Grund und Boden Gemeingut bleiben und den Einwohnern nur gegen jährlichen Zins in Pacht gegeben werden. Denn die Untertanen, die keinen Teil an der Regierung haben, würden im Unglück leicht alle die Städte verlassen, wenn sie ihre Besitztümer hinbringen könnten, wohin sie wollten. Deshalb sind 10 die Äcker und Grundstücke dieses Staates nicht an die Untertanen zu verpachten, sondern zu verkaufen, unter der Bedingung jedoch, daß sie vom Jahresertrag in jedem Jahre eine bestimmte Quote abzugeben haben u. s. w., wie es in Holland geschieht.

§ 11.

Nach diesen Betrachtungen gehe ich weiter zu den Grundlagen, auf die sich der Höchste Rat stützen und in denen er Halt finden muß. Ich habe gezeigt, daß die Mitgliederzahl dieses Rates in einem 20 mäßig großen Staate gegen fünftausend betragen muß (§ 2 d. Kap.). Nun ist ein Verfahren zu ermitteln, welches Gewähr bietet, daß nicht allmählich die Regierung auf wenigere übergeht, sondern daß sich die Zahl proportional dem Wachstum des Staates selbst vermehrt; ferner, daß soweit als möglich die Gleichheit unter den Patriziern gewahrt bleibt; sodann, daß in den Ratsversammlungen ein schneller Geschäftsgang herrscht; daß für das Gemeinwohl gesorgt wird, und schließlich, daß die Macht der Patrizier oder des 30 Rates größer ist als die des Volkes, doch so, daß das Volk dadurch keinen Schaden leidet.

§ 12.

Die größte Schwierigkeit, das erste zu erreichen, entspringt aus dem Neid. Die Menschen sind nämlich wie gesagt von Natur Feinde, und diese Natur behalten sie auch, wenn sie gleich durch die Gesetze

verbunden und zusammengeschlossen werden. Daher kommt es nach meiner Meinung, daß demokratische Staaten sich in aristokratische und diese schließlich in Monarchien verwandeln.

Denn ich bin fest überzeugt, daß die meisten aristokratischen Staaten früher demokratisch gewesen sind. Denn ein Volk, das neue Wohnsitze suchte, hat immer, wenn es sie gefunden und angebaut hatte, die Gleichberechtigung zur Regierung unberührt be-
10 wahrt — niemand gibt freiwillig einem andern die Herrschgewalt. Obschon es nun jeder für billig hält, daß ihm das gleiche Recht gegen den anderen zusteht, wie auch dem anderen gegen ihn, so hält er es doch für unbillig, daß die zuziehenden Fremden das gleiche Recht wie sie selbst besitzen sollen in einem Staate, den sie mit Mühe gesucht und unter Einsatz ihres Blutes in Besitz genommen haben. Damit geben sich auch die Fremden selbst zufrieden, die ja nicht um zu herrschen, sondern in Verfolgung ihrer Privat-
20 geschäfte eingewandert sind, und die es für eine genügende Vergünstigung halten, wenn man ihnen die Freiheit zugesteht, ihren Geschäften ungefährdet nachzugehen. Mittlerweile wächst aber das Volk durch die Zuwanderung der Fremden, die nach und nach die Sitten der Einheimischen annehmen, bis sie sich schließlich nur dadurch noch von diesen unterscheiden, daß ihnen das Recht auf Ehrenstellen fehlt. Während ihre Zahl von Tag zu Tag steigt, sinkt aus vielen Gründen die der Bürger. Oft sterben ja Familien aus,
30 andere werden wegen verbrecherischer Handlungen ausgeschlossen, und die meisten kümmern sich wegen ihrer knappen Vermögensverhältnisse nicht um das Staatswesen. Unterdessen denken die Mächtigeren nur darauf, allein zu herrschen. So kommt nach und nach die Regierung in die Hände weniger und schließlich durch Parteiungen in die eines Einzigen.

Noch andere Ursachen, die solche Staaten zerstören, könnte ich diesen hinzufügen; da sie aber genugsam bekannt sind, will ich sie übergehen und
40 nunmehr der Ordnung nach die Gesetze darlegen, durch die sich der Staat, von dem wir handeln, erhalten muß.

§ 13.

Das oberste Gesetz dieses Staates muß das sein, welches das Verhältnis der Zahl der Patrizier zum Volke bestimmt. Das Verhältnis zwischen beiden muß (nach § 1 d. Kap.) so gehalten werden, daß die Zahl der Patrizier proportional der Vermehrung des Volkes zunimmt. Und dieses Verhältnis muß (nach dem § 2 d. Kap. Gesagten) ungefähr 1 : 50 sein, d. h. die Ungleichheit im Verhältnis der Zahl der Patrizier zum Volke darf nie größer sein. Denn die Zahl der Patrizier kann (nach § 1 d. Kap.) unter Beibehaltung der Staatsform viel größer sein im Verhältnis zur Volkszahl. Bloß in ihrer zu geringen Zahl liegt die Gefahr. Wie man aber dafür sorgen muß, daß dieses Gesetz unverletzt bleibt, will ich bald an geeigneter Stelle zeigen. 10

§ 14.

Die Patrizier werden nur aus gewissen Familien an bestimmten Orten gewählt. Dies aber ausdrücklich durch Gesetz festzulegen, ist unheilvoll. Denn Familien sterben häufig aus, auch bedeutet die Ausschließung für die übrigen stets einen Schimpf. Dazu kommt außerdem noch, daß die Erblichkeit der Patrizierwürde dieser Staatsform widerstreitet (nach § 1 d. Kap.). Auf diese Weise scheint die Regierung eher eine demokratische zu sein, wie wir sie § 12 d. Kap. beschrieben haben, weil sie in den Händen von äußerst wenigen Bürgern liegt. Eine Maßregel aber dagegen, daß die Patrizier ihre Söhne und Blutsverwandten wählen und daß folglich das Recht zu regieren in bestimmten Familien bleibt, ist unmöglich, ja sie wäre unsinnig, wie ich § 39 d. Kap. zeigen werde. Sobald sie indes dieses Recht nicht ausdrücklich durch Gesetz erhalten und die übrigen davon ausgeschlossen werden — solche nämlich, die im Staate geboren sind, die Landessprache reden, keine Ausländerin zur Frau haben, nicht der Ehrenrechte beraubt sind, nicht in dienender Stellung sind noch durch knechtische Verrichtung ihren Lebensunterhalt verdienen, zu welch letzteren auch die Wein- 20 30 40

und Bierwirte zu rechnen sind —, dann wird die Staatsform nichtsdestoweniger gewahrt und das Verhältnis zwischen Patriziern und Volk kann aufrecht erhalten bleiben.

§ 15.

Wenn außerdem das Gesetz bestimmt, daß keine jüngeren Leute wählbar sind, dann wird der Fall nie eintreten, daß das Recht zu regieren in den Händen einiger weniger Familien bleibt. Daher soll das Ge-
10 setz bestimmen, daß niemand vor seinem dreißigsten Jahre in die Liste der Wählbaren aufgenommen werden kann.

§ 16.

Drittens ist dann zu bestimmen, daß alle Patrizier zu gewissen festgesetzten Zeiten sich an einem Orte der Stadt zu versammeln haben. Wer dieser Versammlung nicht beiwohnt, es sei denn, daß er durch Krankheit oder ein Staatsgeschäft daran verhindert ist, der wird mit einer empfindlichen Geldstrafe be-
20 legt. Denn wenn dies nicht geschähe, würden die meisten über der Sorge um ihr Hauswesen die Sorge für das Gemeinwesen vernachlässigen.

§ 17.

Die Aufgabe dieses Rates soll es sein, Gesetze zu geben und abzuschaffen, sowie ihre patrizischen Amtsgenossen und alle Staatsbeamten zu wählen. Denn wer das höchste Recht besitzt, wie es nach unserer Voraussetzung dieser Rat hat, der kann die Macht, Gesetze zu geben und abzuschaffen, unmöglich auf
30 einen anderen übertragen, ohne sich damit seines Rechtes zu begeben und es jenem zu übertragen, dem er diese Macht verlieh. Denn wer auch nur einen Tag lang die Macht hat, Gesetze zu geben und abzuschaffen, der kann die ganze Staatsform umwandeln. Die täglichen Regierungsgeschäfte dagegen kann der Rat unter Wahrung seines höchsten Rechts anderen zeitweise nach festgestellten Rechtssätzen zur Besorgung übertragen. Zudem, wenn die Staatsbeamten

von einem anderen als von diesem Rate gewählt würden, könnten die Mitglieder desselben eher Unmündige als Patrizier heißen.

§ 18.

Manche pflegen für diesen Rat einen Leiter oder ein Oberhaupt zu wählen, entweder lebenslänglich wie die Venezianer oder auf Zeit wie die Genuesen, aber mit so viel Vorsichtsmaßregeln, daß man zur Genüge sieht, es sei große Gefahr für den Staat dabei. Ohne Zweifel nähert sich der Staat auf diese Weise der Monarchie. Soviel wir aus der Geschichte dieser Staaten schließen können, lag der Grund darin, daß sie vor der Einsetzung dieser Ratsversammlungen unter Leitern oder Dogen wie unter Königen gestanden waren. So ist die Wahl eines Leiters zwar ein notwendiges Erfordernis dieses Volkes, aber nicht des aristokratischen Staates an sich. 10

§ 19.

Weil aber die höchste Gewalt dieses Staates bei der Gesamtheit dieses Rates ist, nicht aber bei jedem einzelnen seiner Mitglieder — sonst wäre es ja nur ein wirrer Volkshaufe —, deshalb müssen notwendig die Patrizier alle so an die Gesetze gebunden sein, daß sie gleichsam einen Körper bilden, der von einem Geiste geleitet wird. Die Gesetze sind aber für sich allein ohnmächtig und werden leicht gebrochen, wenn ihre Vollstrecker eben diejenigen sind, die sich auch vergehen können und die sich gerade an der Strafe ein Beispiel nehmen und ihre Amtsgenossen deshalb bestrafen müssen, um die eigene Begierde durch die Furcht vor dieser Strafe zu zügeln, was ein vollkommener Unsinn wäre. Daher ist ein Mittel zu suchen, durch welches die Ordnung dieses Höchsten Rates und die Rechte des Staates unverletzt gewahrt werden, so jedoch, daß unter den Patriziern die größtmögliche Gleichheit herrscht. 20 30

§ 20.

Da aber durch einen Leiter oder ein Oberhaupt, der auch Stimmrecht im Rate hat, notwendig große

Ungleichheit entstehen muß, namentlich um der Macht willen, die ihm notwendig zugestanden werden muß, damit er sein Amt mit größerer Sicherheit ausüben kann, so kann richtig erwogen keine dem Gemeinwohl nützlichere Einrichtung getroffen werden, als wenn man diesem höchsten Rate einen anderen aus einigen Patriziern gebildeten unterordnet, deren Aufgabe nur darin besteht, darüber zu wachen, daß die Staatsgesetze, soweit sie die Ratsversammlungen und die
10 Staatsbeamten betreffen, unverletzt bleiben. Daher müssen sie die Macht haben, jeden Staatsbeamten, der sich vergangen, d. h. der gegen die seinen Amtskreis betreffenden Gesetze verstoßen hat, vor ihr Gericht zu laden und nach den bestehenden Rechten zu verurteilen. Diese werden wir im folgenden Syndici nennen.

§ 21.

Diese sind auf Lebenszeit zu wählen. Denn würden sie nur auf Zeit gewählt, so daß sie später zu anderen
20 Staatsämtern berufen werden könnten, dann würden wir ja in den eben in § 19 d. Kap. gezeigten Unsinn verfallen. Damit sie aber nicht bei sehr langer Amtsdauer sich zu sehr überheben, sollen nur solche zu diesem Amte gewählt werden, die das sechzigste Jahr oder darüber erreicht und schon das Amt eines Senators (wovon weiter unten) bekleidet haben.

§ 22.

Ihre Anzahl werden wir ferner leicht bestimmen können, wenn wir erwägen, daß diese Syndici sich
30 zu den Patriziern verhalten, wie die Gesamtheit der Patrizier zum Volk, welches diese auch nicht regieren können, wenn ihre Zahl zu gering ist. Daher muß sich die Zahl der Syndici zu der Zahl der Patrizier verhalten, wie deren Zahl zur Volkszahl, d. h. (nach § 13 d. Kap.) wie 1 zu 50.

§ 23.

Damit ferner diese Behörde ungefährdet ihr Amt ausüben kann, ist ihr ein Teil der Kriegsmacht zur Verfügung zu stellen, dem sie beliebig Befehle er-
40 teilen kann.

§ 24.

Den Syndici wie auch den anderen Staatsbeamten sollen keine Gehälter ausgesetzt werden, sondern bloß solche Gefälle, daß sie nur mit großem Schaden für sich das Gemeinwesen schlecht verwalten können. Denn zweifellos ist es billig, den Beamten dieses Staates einen Lohn für ihre Tätigkeit auszusetzen; die Mehrheit in diesem Staate bildet ja doch die Volksmasse, über deren Sicherheit die Patrizier wachen, während sie selbst sich nur um ihre Privatangelegen- 10 heiten und nicht um das Gemeinwohl kümmert. Weil aber kein Mensch (nach Kap. 7 § 4) sich der Interessen eines anderen annimmt, wenn er damit nicht sein eigenes Interesse zu sichern glaubt, so müssen die Dinge notwendig so geordnet werden, daß die Beamten, denen die Sorge für das Gemeinwesen obliegt, dann am besten für ihre eigenen Interessen sorgen, wenn sie am sorgfältigsten über das allgemeine Beste wachen.

§ 25. 20

Den Syndici also, deren Aufgabe es wie gesagt ist, darüber zu wachen, daß die Staatsgesetze unverletzt gehalten werden, sind folgende Gefälle auszusetzen: jeder im Staate wohnende Familienvater hat jährlich eine Münze von unbedeutendem Werte, nämlich eine Viertelunze Silber, den Syndici zu entrichten, damit diese daraus die Einwohnerzahl abnehmen können und zugleich berechnen, welchen Procentsatz die Patrizier davon bilden. Sodann soll jeder neue Patrizier, sobald er gewählt ist, den Syndici eine große Summe 30 zahlen, z. B. zwanzig oder fünfundzwanzig Pfund Silber. Außerdem ist das Strafgeld der zu einer einberufenen Versammlung nicht erschienenen Patrizier für die Syndici bestimmt. Zudem soll ein Teil von dem Vermögen schuldiger Beamter, die sich ihrem Gerichte stellen müssen und zu einer bestimmten Geldstrafe verurteilt werden, oder deren Vermögen eingezogen wird, ihnen zuerkannt werden — nicht allen zwar, sondern nur denen, die täglich Sitzung haben und deren Aufgabe es ist, den Rat der Syndici zu berufen (s. hier- 40 über § 28 d. Kap.).

Damit aber der Rat der Syndici immer aus der nötigen Mitgliederzahl bestehe, so ist darüber vor allem andern im Höchsten Rat, wenn er zur gewohnten Zeit einberufen ist, eine Untersuchung anzustellen. Wenn die Syndici das versäumen, so liegt es dem Vorsitzenden des Senats (über den bald zu reden Gelegenheit sein wird) ob, den Höchsten Rat daran zu mahnen, von dem Vorsitzenden der Syndici Auskunft über sein Stillschweigen zu fordern und den Höchsten Rat nach 10 seiner Meinung darüber zu fragen. Wenn dieser ebenfalls schweigt, so soll der Fall von dem Vorsitzenden des obersten Gerichtshofes oder, wenn auch dieser schweigt, von irgend einem anderen Patrizier aufgenommen werden, der sowohl von den Syndici, als vom Senats- und Gerichtspräsidenten Rechenschaft über ihr Schweigen fordern soll.

Damit schließlich auch jenes Gesetz, das die Jüngeren ausschließt, streng beobachtet werde, ist die Bestimmung zu treffen, daß alle, die ihr dreißigstes 20 Lebensjahr erreicht haben und die nicht ausdrücklich durch das Recht von der Regierung ausgeschlossen sind, dafür sorgen müssen, daß ihr Name im Beisein der Syndici in eine Liste eingetragen werde und daß sie irgend ein Zeichen der erlangten Würde für einen bestimmten Preis von ihnen erhalten, etwa daß sie einen bestimmten nur ihnen erlaubten Ornat anlegen, der sie vor den andern unterscheidet und ihnen Respekt verschafft. Inzwischen soll eine Gesetzesbestimmung verbieten, daß bei den Wahlen ein Patrizier 30 jemanden vorschlägt, wenn sein Name nicht in der allgemeinen Liste eingetragen ist, und zwar bei schwerer Strafe. Außerdem soll niemand einen Dienst oder ein Amt, zu dem er gewählt wird, ablehnen dürfen.

Endlich soll bestimmt werden, damit alle reinen Staatsgrundgesetze von ewiger Dauer seien: wenn einer im Höchsten Rate irgend ein Staatsgrundgesetz in Frage stellt, z. B. durch Verlängerung der Amtsgewalt eines Heerführers oder durch Verringerung der Patrizierzahl u. ähnl., so soll er als Majestätsver-40 brecher in den Anklagestand versetzt und zum Tode verurteilt und sein Vermögen soll eingezogen werden; außerdem soll ein öffentliches Denkmal dieser Strafe

zum ewigen Gedächtnis errichtet werden. Zur Festlegung der übrigen allgemeinen Staatsrechte genügt die Bestimmung, daß ein Gesetz nicht abgeschafft und ein neues nicht gegeben werden darf, ohne daß vorher der Rat der Syndici und dann drei Viertel oder vier Fünftel des Höchsten Rates sich darauf geeinigt haben.

§ 26.

Die Einberufung des Höchsten Rates und die Unterbreitung der zu entscheidenden Fragen ist Sache der Syndici, denen auch die erste Stelle im Rate, aber ohne Stimmrecht, einzuräumen ist. Ehe sie aber ihre Sitze einnehmen, sollen sie beim Wohl jenes Höchsten Rates und bei der öffentlichen Freiheit schwören, mit allem Eifer darnach zu trachten, daß die Gesetze des Vaterlands unverletzt gewahrt und daß für das Gemeinwohl gesorgt werde. Darauf sollen sie durch ihren Sekretär die Vorlagen der Reihe nach eröffnen lassen.

§ 27.

Damit aber bei den Verhandlungen und den Wahlen der Staatsbeamten alle Patrizier die gleiche Macht haben und eine schnelle Erledigung gewährleistet wird, empfiehlt sich die bei den Venezianern eingeführte Geschäftsordnung. Sie losen nämlich bei der Ernennung von Staatsbeamten einige vom Rate aus und diese schlagen der Reihe nach die zu wählenden Beamten vor. Jeder Patrizier gibt dann durch Stimmsteine seine Meinung kund, ob er die Wahl des vorgeschlagenen Beamten gut heißt oder verwirft, so daß es unbekannt bleibt, wer diese oder jene Stimme abgegeben hat. Der Erfolg ist, daß alle Patrizier bei den Abstimmungen die gleiche Autorität haben und daß ein rascher Geschäftsgang gewährleistet wird; dann aber hat jeder die volle Freiheit, und darauf kommt es bei solchen Versammlungen vor allem an, seine Meinung ohne Furcht vor Anfeindung zum Ausdruck zu bringen.

§ 28.

Auch bei den Versammlungen der Syndici und bei den übrigen ist dieselbe Geschäftsordnung einzuhalten, nämlich die Abstimmung durch Steine. Das Recht der Syndici aber, den Rat einzuberufen und ihm die Fragen zur Entscheidung zu unterbreiten, muß ihrem Vorsitzenden zustehen, der täglich mit zehn oder mehr Syndici Sitzung halten soll, um die Beschwerden des Volkes gegen die Beamten und die geheimen An-
10 klagen zu vernehmen, die Ankläger nötigenfalls in Gewahrsam zu halten und den Rat auch vor der zu den Versammlungen festgesetzten Zeit einzuberufen, wenn nach der Meinung von einem unter ihnen Gefahr im Verzug ist. Dieser Vorsitzende und die, welche sich täglich mit ihm versammeln, sind vom Höchsten Rat und zwar aus der Zahl der Syndici zu wählen, nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf sechs Monate, und sie dürfen erst nach drei oder vier Jahren wiedergewählt werden. Diesen sollen wie gesagt die
20 eingezogenen Güter, die Strafgelder oder ein Teil davon zugewiesen werden. Was sonst noch die Syndici betrifft, werde ich an geeigneter Stelle sagen.

§ 29.

Eine zweite dem Höchsten Rat unterzuordnende Körperschaft wollen wir Senat nennen. Seine Aufgabe ist die Ausführung der Staatsgeschäfte, z. B. die Publikation der staatlichen Gesetze, die gesetzesgemäße Ordnung der städtischen Befestigungswerke, die Ausfertigung der militärischen Diplome, die Auf-
30 lage und Verwendung der Steuern, die Bescheidung der auswärtigen Gesandten und der Entscheid darüber, wohin Gesandte zu schicken sind. Die Wahl der Gesandten dagegen ist Aufgabe des Höchsten Rates. Denn darauf ist vor allem zu sehen, daß ein Patrizier zu einem Staatsamt nur vom Höchsten Rate selbst berufen werden kann, damit die Patrizier nicht die Gunst des Senats zu erhaschen trachten. Sodann ist alles das vor den Höchsten Rat zu bringen, was irgendwie die bestehenden Verhältnisse ändert,
40 wie Entscheidungen über Krieg und Frieden. Daher

bedürfen die Entscheidungen des Senats über Krieg und Frieden, um gültig zu sein, der Bestätigung durch die Autorität des Höchsten Rates. Aus diesem Grunde halte ich es für richtig, daß die Auflage neuer Steuern nicht zur Befugnis des Senats, sondern allein zu der des Höchsten Rates gehört.

§ 30.

Bei der Bestimmung der Zahl der Senatoren kommt folgendes in Betracht. Zunächst müssen alle Patrizier gleich große Aussicht haben, die Senatorenwürde zu erlangen. Sodann sollen gleichwohl dieselben Senatoren, deren Amtszeit abgelaufen ist, nach nicht zu langem Zwischenraume wiedergewählt werden können, damit auf diese Weise der Staat immer von kundigen und erfahrenen Männern geleitet wird. Schließlich sollen unter den Senatoren sich viele finden, die sich durch Weisheit und Tüchtigkeit auszeichnen.

Damit all diese Anforderungen erfüllt werden, kann nichts Besseres erdacht werden als die Gesetzesbestimmung, daß nur wer das fünfzigste Lebensjahr erreicht hat, in den Senatorenrang aufgenommen werden kann und daß vierhundert, also ungefähr ein Zwölftel der Patrizier, auf ein Jahr gewählt werden, die zwei Jahre nach seinem Ablauf das Amt wieder bekleiden können. Auf diese Weise wird immer ungefähr der zwölfte Teil der Patrizier mit nur kurzer Unterbrechung das Senatorenamt innehaben. Diese Zahl wird zusammen mit jener, die die Syndici ausmachen, nicht viel hinter der Zahl der Patrizier zurückbleiben, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben. So werden alle Patrizier stets große Aussicht haben, die Würde von Senatoren oder Syndici zu erlangen, und gleichwohl werden dieselben Patrizier, mit nur kurzen Unterbrechungen wie gesagt, den Senatorenrang immer innehaben und im Senate wird es (nach dem § 2 d. Kap. Gesagten) nie an vorzüglichen, durch Klugheit und Geschick ausgezeichneten Männern fehlen.

Da dieses Gesetz nur gegen den Unwillen vieler Patrizier gebrochen werden kann, bedarf es zu seiner

Sicherung keiner anderen Garantie, als daß jeder Patrizier, der das bezeichnete Alter erreicht hat, den Syndici ein Zeugnis darüber vorweist, worauf diese seinen Namen in die Liste der für das Senatorenamt Vorgemerkten eintragen und im Höchsten Rate verlesen, damit er den Platz, der im Höchsten Rat seinesgleichen eingeräumt ist und dem der Senatoren zunächst liegen soll, mit den übrigen vom gleichen Range einnimmt.

10 § 31.

Die Einkünfte der Senatoren müssen derart sein, daß sie mehr Vorteil vom Frieden als vom Kriege haben. Deshalb soll ihnen von den exportierten und importierten Waren ein oder zwei Procent bestimmt werden. Denn so werden sie zweifellos über den Frieden nach Kräften wachen und nie den Krieg in die Länge zu ziehen suchen. Von diesem Zoll dürfen selbst Senatoren, wenn sie Kaufleute sind, nicht befreit werden; denn es wird wohl niemand verkennen, 20 daß eine solche Befreiung die größte Schädigung für den Handel im Gefolge hätte.

Dagegen ist ferner gesetzlich festzulegen, daß ein Senator, oder wer die Senatorenwürde bekleidet hat, kein militärisches Amt bekleiden darf und daß außerdem kein Feldherr oder Oberst, die nach § 9 d. Kap. das Heer nur in Kriegszeiten erhalten soll, aus der Reihe derer ernannt werden darf, deren Vater oder Großvater Senator ist oder die Senatorenwürde im Verlauf von zwei Jahren innehatte. Zweifellos 30 werden die nicht dem Senate angehörigen Patrizier diese Rechte energisch verteidigen und so wird der Friede immer einträglicher für die Senatoren sein als der Krieg und sie werden nur, wenn das Staatsinteresse unbedingt dazu zwingt, zum Kriege raten.

Man kann aber den Einwand gegen uns erheben, daß auf diese Weise, wenn nämlich den Syndici und Senatoren so große Einkünfte zugewiesen werden, die aristokratische Regierung für die Untertanen nicht minder lastend sein wird wie irgend eine monarchische. 40 Aber abgesehen davon, daß königliche Hofhaltungen größeren Aufwand erfordern, der doch der Sicherung

des Friedens nicht zugute kommt, und daß für den Frieden kein Preis zu hoch ist, kommt erstens hinzu, daß alles, was bei der monarchischen Regierung einem oder wenigen, bei dieser sehr vielen zuteil wird. Dann tragen die Könige und ihre Minister die Staatslasten nicht gemeinsam mit den Untertanen — das Gegenteil ist bei der aristokratischen Regierung der Fall, denn die Patrizier, die immer aus den Reicheren gewählt werden, steuern das meiste zur Staatsverwaltung bei. Schließlich kommen die Lasten der monarchischen 10
Regierung weniger vom Aufwand des Königs her, als von seinen geheimen Ausgaben. Die Staatslasten, die die Bürger im Interesse des Friedens und der Freiheit tragen müssen, werden, auch wenn sie groß sind, ertragen und man läßt sie sich gefallen im Hinblick auf den Nutzen des Friedens. Welches Volk hat je so viele und so schwere Steuern zahlen müssen wie das holländische? Aber sie haben es nicht erschöpft, vielmehr ist es so wohlhabend geworden, daß alle es um seinen Reichtum beneiden. Würden 20
also die Lasten einer Monarchie nur um des Friedens willen auferlegt, so würden sich die Bürger durch sie nicht bedrückt fühlen. Aber jene geheimen Ausgaben einer solchen Regierung sind schuld daran, daß die Untertanen unter der Last erliegen. Denn die Tüchtigkeit der Könige tritt mehr im Kriege als im Frieden hervor und diejenigen, die Alleinherrscher sein wollen, müssen sehr darauf sehen, daß ihre Untertanen arm sind. Von anderem will ich schweigen, was kürzlich ein sehr verständiger Nieder- 30
länder V. H. ausgeführt hat, weil es mit meiner Aufgabe, bloß die beste Form jeder Regierung anzugeben, nicht im Zusammenhang steht.

§ 32.

Im Senat müssen einige vom Höchsten Rat gewählte Syndici Sitz haben, aber ohne Stimmrecht. Ihre Aufgabe ist es, zu wachen, daß die jenen Rat betreffenden Gesetze richtig beobachtet werden, und den Höchsten Rat einzuberufen, wenn vom Senat etwas vor ihn gebracht werden soll. Denn das Recht, den 40

Höchsten Rat einzuberufen und ihm Vorlagen zu unterbreiten, haben, wie erwähnt, die Syndici. Bevor aber über dergleichen abgestimmt wird, soll der Senatspräsident den Sachverhalt und die Ansicht des Senats über die Vorlage nebst ihrer Begründung darlegen. Hieraus ist die Abstimmung in der gewohnten Ordnung vorzunehmen.

§ 33.

Der gesamte Senat braucht sich nicht täglich, 10 sondern wie alle großen Körperschaften nur zu bestimmten Zeiten zu versammeln. Weil aber in der Zwischenzeit die Regierungsgeschäfte besorgt werden müssen, muß ein Senatoren-Ausschuß gewählt werden, der während der Vertagung des Senats seine Stelle vertritt. Seine Aufgabe ist es, den Senat nötigenfalls einzuberufen, seine Entscheidungen über das Gemeinwesen auszuführen, die an den Senat und den Höchsten Rat gerichteten Zuschriften zu lesen und über die dem Senat zu unterbreitenden Vorlagen zu beraten. 20 Damit aber dies alles und die Ordnung des ganzen Rates leichter begreiflich wird, will ich die ganze Sache genauer darstellen.

§ 34.

Die Senatoren sind wie gesagt auf ein Jahr zu wählen und in vier oder sechs Abteilungen zu teilen. Von diesen führt die erste in den ersten drei oder zwei Monaten im Senat den Vorsitz, nach deren Verlauf die zweite an ihre Stelle tritt, und so wird weiter in regelmäßigem Wechsel jede Abteilung gleich lang 30 die erste Stelle im Senat haben in der Weise, daß die, die in den ersten paar Monaten die erste war, in den zweiten die letzte ist. Sodann sollen ebenso viel Präsidenten, als es Abteilungen gibt, und um sie nötigenfalls zu vertreten, Vicepräsidenten gewählt werden, d. h. aus jeder Abteilung zweie, ein Präsident und ein Vicepräsident. Der Präsident der ersten Abteilung soll in den ersten Monaten auch den Vorsitz im Senat führen, bezw. in seiner Abwesenheit der Vice-

präsident, und so fort auch die übrigen nach der angegebenen Ordnung.

Dann sind durch Los oder Abstimmung aus der ersten Abteilung einige zu wählen, die zusammen mit deren Präsidenten und Vicepräsidenten die Stelle des Senates nach seiner Vertagung vertreten und zwar so lange, wie ihrer Abteilung die erste Stelle im Senat zusteht. Darnach sind aus der zweiten Abteilung wieder ebenso viele durch Los oder Abstimmung zu wählen, die mit ihrem Präsidenten und Vice- 10 präsidenten die erste in der Stellvertretung des Senats ablösen und so fort. Nicht nötig ist es, daß die Wahl dieser Männer, die, wie ich sagte, durch das Los oder Abstimmung auf drei oder zwei Monate zu wählen sind und die ich hinfort Konsuln nennen werde, durch den Höchsten Rat erfolge. Denn der § 29 d. Kap. angegebene Grund hat hier nicht statt, noch viel weniger der von § 17. Es genügt also, wenn die Wahl vom Senat und den Syndici, in deren Anwesenheit, vorgenommen wird. 20

§ 35.

Ihre Zahl aber kann ich nicht so genau bestimmen. Sicher ist aber das eine: ihre Zahl muß so groß sein, daß sie nicht leicht bestochen werden können. Freilich können sie allein nichts über das Gemeinwesen bestimmen, aber sie können den Senat hinhalten, oder, was das Schlimmste wäre, ihn zum besten haben, indem sie ihm Unwichtiges vorlegen und das Wichtige zurückhalten; ganz abgesehen davon, daß bei zu geringer Zahl die bloße Abwesenheit des einen 30 oder anderen eine Verzögerung der Staatsgeschäfte mit sich brächte. Da aber diese Konsuln eben deshalb gewählt werden, weil sich große Körperschaften nicht täglich mit den Staatsgeschäften befassen können, so muß hier ein Mittelweg gesucht werden und die Garantie, die die Zahl nicht bietet, muß die Kürze der Amtszeit ersetzen. Wenn also bloß dreißig ohngefähr auf zwei oder drei Monate gewählt werden, so wird ihre Zahl genügend groß sein, um für einen so kurzen Zeitraum eine Bestechung unmöglich zu 40

machen. Aus diesem Grunde habe ich auch darauf hingewiesen, daß ihre Nachfolger keinesfalls vor der Zeit gewählt werden dürfen, zu der sie abtreten und jene ihnen folgen.

§ 36.

Ihre Aufgabe ist es auch, wie erwähnt, den Senat einzuberufen, sobald einige von ihnen, wenn es auch nur wenige sind, es für nötig erachten; ferner ihm die Beratungsgegenstände zu unterbreiten, den Senat
10 zu vertagen und seine Beschlüsse in Staatsangelegenheiten auszuführen. In welcher Ordnung das zu geschehen hat, damit die Dinge nicht durch unnötige Discussionen in die Länge gezogen werden, will ich jetzt noch kurz angeben.

Die Konsuln sollen über die dem Senat zu unterbreitenden Materien und über das, was notwendig geschehen muß, sich beraten und nach erlangter Einstimmigkeit den Senat einberufen, ihm die Frage vorlegen und ihm ihre Ansicht vortragen; dann sollen
20 sie, ohne auf die Äußerung der Ansicht eines anderen zu warten, die Abstimmung ordnungsgemäß vornehmen. Waren aber die Ansichten der Konsuln geteilt, so wird die Ansicht der Majorität über die vorliegende Frage zuerst vorgetragen werden. Findet sie nicht die Zustimmung der Majorität des Senates und der Konsuln, sind vielmehr die Unentschiedenen und Ablehnenden in der Mehrzahl, was ja die Stimmsteine wie erwähnt zeigen müssen, dann ist die Ansicht, die die nächst geringere Stimmenzahl der Kon-
30 suln auf sich vereinigte, vorzutragen und so fort die übrigen. Wird keine von der absoluten Majorität des Senats angenommen, dann ist der Senat bis zum folgenden Tag oder auf kurze Zeit zu vertagen, damit die Konsuln inzwischen zusehen, ob sich andere Mittel finden lassen, die mehr Beifall erhalten können. Vermögen sie es nicht oder werden die gefundenen Mittel von der Majorität des Senats abgelehnt, dann soll die Ansicht eines jeden Senators gehört werden. Tritt aber die Majorität des Senats
40 keiner bei, dann soll über jede Ansicht wieder eine

Abstimmung vorgenommen werden und zwar sollen diesmal nicht nur die Stimmen der Zustimmenden wie bisher, sondern auch der Unentschiedenen und Ablehnenden gezählt werden. Stellt sich heraus, daß die Zahl der Zustimmenden größer ist als die der Unentschiedenen oder Ablehnenden, dann gilt die Ansicht als angenommen; als verworfen hingegen, wenn die Zahl der Ablehnenden die der Unentschiedenen oder Zustimmenden übersteigt. Ist aber bei allen Ansichten die Zahl der Unentschiedenen größer als die der Ablehnenden oder Zustimmenden, dann soll der Rat der Syndici mit dem Senat zu einer Sitzung zusammentreten und es soll eine gemeinsame Abstimmung vorgenommen werden, bei der bloß die zustimmenden oder ablehnenden Stimmen gezählt werden und die unentschiedenen unberücksichtigt bleiben. Dieselbe Ordnung gilt für die Dinge, die vom Senat an den Höchsten Rat zu bringen sind. Soviel über den Senat.

§ 37.

Was den Gerichtshof betrifft oder das Tribunal, so kann dieses nicht auf den gleichen Grundlagen beruhen wie das in einer Monarchie, wie ich es Kap. 6 §§ 26 ff. beschrieben habe. Denn, nach § 14 d. Kap., steht es mit den Grundlagen dieser Regierung in Widerspruch, daß auf Abstammung oder Familie Rücksicht genommen wird. Weil ferner bloß Patrizier zu Richtern gewählt werden, kann es leicht geschehen, daß sie sich durch die Furcht vor ihren patrizischen Nachfolgern bestimmen lassen, zwar nicht gegen einen derselben ein ungerechtes Urteil zu fällen, daß sie aber vielleicht auch nicht wagen, sie nach Gebühr zu bestrafen, während sie sich dem Volk gegenüber alles erlauben und sich die Begüterten täglich zur Beute aussuchen.

Ich weiß, daß viele deshalb den Beschluß der Genuesen loben, die ihre Richter nicht aus den Patriziern, sondern aus den Fremden wählen. Mir scheint das aber, wenn ich die Sache an sich betrachte, eine widersinnige Einrichtung, daß Fremde und nicht Patrizier zur Auslegung der Gesetze berufen werden.

Was sind denn Richter anders als Ausleger der Gesetze? Ich bin daher überzeugt, daß die Genuesen auch hierin mehr der Sinnesweise ihres Volkes als dem Charakter dieser Regierungsform Rechnung getragen haben. Wir nun, die wir die Sache an sich betrachten, müssen auf Mittel und Wege denken, die dieser Regierungsform am meisten angemessen sind.

§ 38.

Was die Zahl der Richter angeht, so erfordert der
10 Charakter dieser Verfassung nichts Besonderes. Gerade wie in der Monarchie ist auch hier in erster Linie darauf zu sehen, daß ihre Zahl genügend groß ist, um eine Bestechung durch einen Privatmann auszuschließen. Denn ihre Pflicht ist nur, zu verhüten, daß ein Privatmann einem anderen Unrecht tut, also die Streitigkeiten zwischen Privaten, Patriziern wie Plebejern zu schlichten, und die sich ein Vergehen zu schulden kommen lassen, zu bestrafen, auch Patrizier, Syndici und Senatoren, wenn sie sich gegen
20 das für alle geltende Recht vergangen haben. Streitigkeiten übrigens, die zwischen Städten, die zum Staat gehören, möglicherweise entstehen, müssen im Höchsten Rat ihren Austrag finden.

§ 39.

Hinsichtlich ihrer Amtsdauer ist der maßgebende Gesichtspunkt bei jeder Regierungsform der gleiche, auch daß jährlich ein Teil von ihnen ausscheidet, und schließlich, wenn sie auch nicht alle aus verschiedenen Familien sein müssen, daß doch nicht zwei Blutsver-
30 wandte zu gleicher Zeit die Richterbank einnehmen dürfen.

Das Gleiche ist auch bei den übrigen Körperschaften zu beobachten, ausgenommen den Höchsten Rat. Bei diesem genügt es, wenn bloß bei den Wahlen durch ein Gesetz dafür gesorgt ist, daß niemand einen Verwandten vorschlagen oder, wenn er von einem anderen vorgeschlagen ist, für ihn stimmen darf, ferner daß bei der Ernennung eines Staatsbeamten nicht zwei Verwandte das Los aus der Urne ziehen.
40 Das genügt bei einer Körperschaft, die sich aus

einer so großen Zahl von Menschen zusammensetzt und der keine besonderen Einkünfte angewiesen werden. Der Staat könnte ja keinen Schaden davon haben, und darum wäre es widersinnig, durch ein Gesetz die Verwandten aller Patrizier vom Höchsten Rate auszuschließen (gemäß § 14 d. Kap.).

Daß es widersinnig wäre, ist keine Frage. Denn jenes Recht könnte nicht von den Patriziern eingeführt werden, ohne daß sie sich alle in diesem Punkte ihres Rechtes überhaupt begäben; daher wären die 10 Wächter dieses Rechtes nicht die Patrizier selbst, sondern das Volk, was in direktem Widerspruch zu dem in §§ 5 und 6 d. Kap. Gesagten steht. Jenes Staatsgesetz hingegen, welches bestimmt, daß immer ein und dasselbe Verhältnis in der Zahl der Patrizier und des Volkes bestehe, bezweckt in erster Linie die Wahrung des Rechtes und der Macht der Patrizier, damit nämlich ihre Zahl immer groß genug ist, um das Volk zu beherrschen.

§ 40. 20

Im übrigen sind die Richter vom Höchsten Rat aus den Patriziern, d. h. (nach § 17 d. Kap.) aus den Gesetzgebern selbst zu wählen. Die Entscheidungen, die sie in Civil- wie in Strafsachen fällen, werden rechtskräftig sein, wenn sie ordnungsgemäß und unparteiisch gegeben worden sind. Die Syndici werden die gesetzliche Befugnis haben, hierüber zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen.

§ 41.

Die Bezüge der Richter müssen dieselben sein, 30 wie ich Kap. 6 § 29 angab. Sie sollen nämlich bei jeder Entscheidung in Civilsachen von der unterlegenen Partei einen bestimmten Procentsatz der Streitsumme erhalten. Bei Entscheidungen in Strafsachen soll ein Unterschied insofern bestehen, als die von ihnen eingezogenen Güter und die Strafgelder bei geringeren Vergehen ihnen allein angewiesen werden, jedoch mit der Bedingung, daß sie niemals jemanden durch die Folter zu einem Geständnis zwingen dürfen.

Dadurch ist genügend dafür gesorgt, daß sie den Leuten aus dem Volk gegenüber nicht ungerecht sind und daß sie nicht aus Furcht die Patrizier begünstigen. Denn einmal wirkt dieser Furcht schon die Habsucht entgegen, die sich dabei unter dem schönen Namen Gerechtigkeit birgt. Dazu kommt noch, daß sie in größerer Zahl sind und ihre Stimmen nicht öffentlich, sondern mittels Stimmsteinen abgeben. Wollte jemand wegen eines verlorenen Prozesses unwillig werden, so hat er ja keinen Anhalt, einem einzelnen die Schuld zu geben. Außerdem wird auch die Scheu vor den Syndici sie abhalten, daß sie eine ungerechte oder wenigstens widerspruchsvolle Entscheidung fällen oder daß einer von ihnen unehrlich handelt, abgesehen davon, daß sich bei einer so großen Zahl von Richtern immer der eine oder der andere findet, den die Ungerechten fürchten.

Für die Leute aus dem Volke wird es ein genügender Schutz sein, wenn sie das Recht haben, an die Syndici zu appellieren, die wie gesagt die gesetzliche Befugnis haben, in allem, was die Richter angeht, zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen. Die Syndici werden sicher den Haß vieler Patrizier nicht vermeiden können, aber dafür werden sie beim Volke sehr beliebt sein und werden sich Mühe geben, seinen Beifall, soviel an ihnen liegt, zu gewinnen. Zu diesem Zwecke werden sie gegebenenfalls es sich nicht entgehen lassen, gesetzwidrige Urteile zu kassieren, jeden Richter zu überwachen und die ungerechten zu strafen. Denn nichts macht auf den Geist des Volkes einen tieferen Eindruck. Dagegen spricht auch nicht, daß solche Fälle sich doch nur selten ereignen können; im Gegenteil spricht dies dafür. Um den Staat wäre es ja schlecht bestellt, in dem täglich Bestrafungen von Verbrechern vorkämen (wie ich Kap 5 § 2 gezeigt habe); das aber muß sicherlich sehr selten sein, was von der öffentlichen Meinung am höchsten gepriesen wird.

§ 42.

Diejenigen, die als Regierungsvertreter in die Städte oder Provinzen geschickt werden, müssen der Klasse der Senatoren entnommen werden, weil es deren

Aufgabe ist, für die Befestigungswerke, die Finanzen, das Heerwesen u. s. w. zu sorgen. Weil aber diejenigen, die in einigermaßen entfernte Gegenden entsandt werden, den Senat nicht besuchen könnten, so sind bloß solche aus dem Senat selbst zu berufen, die für eine im Land gelegene Stadt bestimmt werden. Die nach entfernteren Orten geschickt werden sollen, sind aus denen zu entnehmen, die das senatsfähige Alter haben.

Ich glaube aber, daß der Friede des ganzen Staates nicht hinreichend sicher gestellt ist, wenn die umliegenden Nachbarstädte völlig vom Stimmrecht ausgeschlossen sind; sie müßten denn so ohnmächtig sein, daß man ihnen unverhohlene Mißachtung bieten dürfte, was doch undenkbar ist. Darum muß man den umliegenden Nachbarstädten das Bürgerrecht verleihen und aus jeder zwanzig, dreißig oder vierzig gewählte Bürger — die Zahl muß sich nach der Größe der Stadt richten — unter die Patrizier aufnehmen. Aus diesen müssen drei, vier oder fünf jährlich für den Senat gewählt werden und einer zum Syndicus auf Lebenszeit. Und diese nun, die dem Senat angehören, sollen zusammen mit dem Syndicus als Regierungsvertreter in die Stadt geschickt werden, aus der sie gewählt sind.

§ 43.

Übrigens sind die Richter, die in jeder Stadt eingesetzt werden müssen, aus den Patriziern dieser Stadt zu wählen. Ich halte es aber nicht für nötig, ausführlicher darauf einzugehen, weil es nicht zu den besonderen Grundlagen dieser Regierungsform gehört.

§ 44.

Die Sekretäre einer jeden Körperschaft und andere derartige Beamte sind, weil sie kein Stimmrecht haben, aus dem Volke zu wählen. Weil diese aber durch die ständige Geschäftsführung die größte Sachkenntnis besitzen, so kommt es häufig vor, daß man ihrer Einsicht mehr überläßt, als sich gebührt, und daß der Zustand des ganzen Staates in der Haupt-

sache von ihrer Leitung abhängt. Dies wurde den Holländern verhängnisvoll. Denn es kann ja nicht ohne den Unwillen vieler Edlen geschehen. Zweifellos wird ein Senat, der seine Klugheit nicht der Einsicht der Senatoren, sondern der Angestellten verdankt, sich hauptsächlich aus Unfähigen zusammensetzen, und ein solcher Staat wird in nicht viel besserer Lage sein als eine Monarchie, die von wenigen Ratgebern des Königs regiert wird (vgl. hierüber Kap. 6
10 §§ 5, 6 und 7). Indessen wird ein Staat, je nachdem er gut oder schlecht eingerichtet ist, mehr oder minder unter diesem Übel leiden. Denn die Freiheit eines Staates, die nicht fest genug begründet ist, läßt sich nie ohne Gefahr verteidigen. Die Patrizier, die sich dieser nicht aussetzen wollen, wählen ehrgeizige Beamte aus dem Volke, die sie dann, wenn ein Umsturz erfolgt, als Opfer hinschlachten lassen, um den Zorn derer zu sänftigen, die der Freiheit nachstellen. Wo aber die Freiheit genügend fest ge-
20 gründet ist, da werden die Patrizier schon selbst den Ruhm, sie zu schützen, für sich in Anspruch nehmen und darnach trachten, daß man die kluge Staatsleitung bloß ihrer Einsicht zuschreibt.

Diese beiden Gesichtspunkte habe ich bei den Grundlagen dieser Regierungsform in erster Linie im Auge gehabt, daß nämlich das Volk sowohl von den Beratungen als auch von den Abstimmungen ausgeschlossen ist (vgl. §§ 3 und 4 d. Kap.), und daß demnach die höchste Staatsgewalt bei allen Patriziern
30 liegt, die Autorität aber bei den Syndici und beim Senat und das Recht, den Senat einzuberufen und ihm Vorschläge über das Gemeinwohl zu machen, bei den Konsuln, die aus dem Senat selbst gewählt werden. Wird außerdem bestimmt, daß ein Sekretär des Senats oder einer anderen Körperschaft bloß auf vier oder höchstens fünf Jahre zu wählen und daß ihm ein zweiter Sekretär mit gleicher Amtsdauer zur Seite zu stellen ist, der inzwischen einen Teil seiner Arbeit leistet, oder wenn es im Senat nicht einen, sondern
40 mehrere Sekretäre gibt, die sich in die Geschäfte teilen, dann wird es nie vorkommen, daß die Macht der Angestellten irgendwelche Bedeutung gewinnt.

§ 45.

Die Finanzbeamten sind ebenfalls aus dem Volke zu nehmen. Sie sind nicht nur dem Senat, sondern auch den Syndici Rechenschaft schuldig.

§ 46.

Die Fragen über die Religion habe ich ausführlich genug im theologisch-politischen Traktat behandelt. Einiges jedoch ist dort übergangen, weil dort nicht der geeignete Platz war, es zu behandeln. Die Patrizier müssen nämlich alle ein und derselben Religion angehören und zwar der einfachsten und allgemeinsten, wie ich sie in jenem Traktat dargestellt habe. Denn vor allem muß es verhütet werden, daß sich die Patrizier in Sekten teilen und die einen diese, die anderen jene begünstigen und daß sie in ihrem Aberglauben befangen den Untertanen die Freiheit zu nehmen suchen, zu sagen, was sie denken. Zwar muß jedem die Freiheit gewährt werden, zu sagen, was er denkt; doch sind große Versammlungen untersagt. So muß es den Anhängern einer anderen Religion zwar gestattet sein, so viel Kirchen, als sie wollen, zu bauen, aber sie müssen klein, von einem bestimmten Umfang sein und an einigermaßen voneinander entfernten Orten. Dagegen sollen die Kirchen, die der Landesreligion geweiht sind, — und das ist von Bedeutung — groß und prächtig sein und beim Gottesdienst sollen bloß Patrizier und Senatoren fungieren dürfen. Es sollen also bloß Patrizier taufen, Ehen einsegnen, die Hände auflegen dürfen, überhaupt sollen sie als die Priester der Kirchen und als Wächter und Ausleger der Landesreligion gelten. Zum Predigen aber und zur Verwaltung des Kirchengutes sowie zur Besorgung der laufenden Geschäfte soll der Senat einige Männer aus dem Volke wählen, die als seine Stellvertreter fungieren und ihm daher Rechenschaft schuldig sind.

§ 47.

Das ist es nun, was die Grundlagen dieser Regierungsform betrifft. Ich will noch einiges wenige

hinzufügen, das zwar nicht so principiell, aber doch sehr bedeutungsvoll ist. Die Patrizier sollen in einer eigenen, sie unterscheidenden Gewandung oder Tracht einhergehen; sie sollen mit einem besonderen Titel gegrüßt werden; jedermann aus dem Volke soll vor ihnen zurücktreten. Hat ein Patrizier nachweislich durch unverschuldetes Unglück sein Vermögen verloren, so wird es ihm aus Staatsmitteln ersetzt. Hat er es aber offenbar durch Verschwendung, durch Luxus, 10 im Spiel oder mit Dirnen vergeudet, oder hat er mehr Schulden, als er bezahlen kann, dann soll er seine Würde verlieren und unwürdig sein jeder Ehre und jeden Amtes. Denn wer sich selbst und seine Privatangelegenheiten nicht regieren kann, der kann noch viel weniger für die Staatsangelegenheiten sorgen.

§ 48.

Wer vom Gesetz zum Eide gezwungen wird, wird weit mehr einen Meineid scheuen, wenn er beim Wohl 20 und der Freiheit des Vaterlandes und beim Höchsten Rate, als wenn er bei Gott schwören soll. Denn wer bei Gott schwört, setzt ein Privatgut ein, dessen Schätzung von ihm abhängt; wer aber beim Schwur die Freiheit und das Wohl des Vaterlandes einsetzt, der schwört bei dem gemeinsamen Gute der Gesamtheit, dessen Schätzung von ihm nicht abhängt. Schwört er falsch, so erklärt er sich selbst zum Feind des Vaterlandes.

§ 49.

30 Die auf Staatskosten gegründeten Universitäten werden weniger zur Ausbildung als zur Einschränkung der Geister errichtet. In einem freien Staate hingegen werden Künste und Wissenschaften am besten gedeihen, wenn jedem, der darum nachsucht, die Erlaubnis erteilt wird, öffentlich zu lehren und zwar auf eigene Kosten und mit Gefahr seines Rufes. Dies und ähnliches will ich aber für einen anderen Ort aufsparen. Denn hier ist meine Absicht nur, das zu behandeln, was bloß auf die aristokratische Regierungs- 40 form sich bezieht.

Neuntes Kapitel.

§ 1.

Bis hierher haben wir einen solchen Staat betrachtet, soweit er nach einer einzigen Stadt als der Hauptstadt des ganzen Staates genannt wird. Nun ist es Zeit, von dem Staat zu reden, dessen Regierung mehrere Städte innehaben und der nach meiner Meinung den Vorzug vor dem vorhergehenden verdient. Um aber die Verschiedenheit und die Vorzüge beider kennen zu lernen, müssen wir erst die 10 Grundlagen des ersteren einzeln durchgehen und was für den anderen nicht paßt beiseite lassen und anderes, worauf er sich stützen muß, dafür einsetzen.

§ 2.

Die Städte, die das Bürgerrecht genießen, müssen so gebaut und befestigt sein, daß zwar keine ohne die übrigen existieren kann, daß aber auch keine von den übrigen abfallen kann ohne großen Schaden für den ganzen Staat. Auf diese Weise werden sie nämlich immer vereinigt bleiben. Diejenigen Städte aber, die 20 weder in der Lage sind, sich zu erhalten noch den übrigen Furcht einzuflößen, sind nicht unter ihrem eigenen, sondern vollkommen unter dem Rechte der übrigen.

§ 3.

Alles, was ich in §§ 9 und 10 des vor. Kap. gezeigt habe, leitet sich her aus der allgemeinen Natur der aristokratischen Regierungsform, so das Verhältnis der Zahl der Patrizier zur Volkszahl, ihr Alter und die sonstigen Bedingungen ihrer Wählbar- 30

keit. Darin kann also kein Unterschied entstehen, ob nun eine Stadt oder mehrere die Regierung innehaben.

Anders liegt die Sache beim Höchsten Rat. Denn würde eine Stadt im Reiche zum Versammlungsort dieses Rates bestimmt, so wäre sie faktisch die Hauptstadt. Daher müßte entweder ein Wechsel stattfinden oder dem Rate müßte ein Ort angewiesen werden, der das Bürgerrecht nicht besitzt und allen
10 in gleichem Maße gehört. Doch ist das eine wie das andere freilich leicht gesagt, aber schwer getan, nämlich daß sich so viel tausend Menschen häufig außerhalb der Städte begeben oder daß sie bald hier, bald dort zusammenkommen sollen.

§ 4.

Um aber, was hierin geschehen muß und wie die Körperschaften bei dieser Regierungsform einzurichten sind, aus ihrer Natur und Beschaffenheit richtig herleiten zu können, ist folgendes in Erwägung
20 zu ziehen. Jede Stadt hat so viel mehr Recht als ein Privatmann, als sie ihm an Macht überlegen ist (nach Kap. 2 § 4). Folglich hat jede Stadt in diesem Staate (s. § 2 d. Kap.) so viel Recht innerhalb ihrer Mauern oder innerhalb der Grenzen ihres Gerichtsbanns, als sie Macht ausübt. Ferner sind alle Städte nicht als Bundesgenossen, sondern als Bestandteile eines Staates untereinander verbunden und vereinigt, so jedoch, daß jede Stadt um so viel mehr Recht im Staate hat als die übrigen, als sie die übrigen
30 an Macht überragt. Es wäre ja eine unsinnige Forderung, Gleichheit unter Ungleichen zu verlangen. Die Bürger werden freilich mit Recht als gleich geschätzt, weil die Macht des einzelnen gegenüber der Macht des ganzen Staates nicht in Betracht kommt. Die Macht einer Stadt aber bildet einen großen Teil der Macht des ganzen Staates, und zwar einen um so größeren, je größer die Stadt ist. Darum können die Städte nicht alle für gleich gelten; vielmehr muß wie ihre Macht, so auch ihr Recht nach
40 ihrer Größe geschätzt werden. Die Bande aber, die

sie so aneinanderschließen müssen, daß sie einen Staat bilden, sind in erster Linie (nach Kap. 4 § 1) der Senat und der Gerichtshof. Wie sie aber alle durch diese Bande so zu vereinigen sind, daß dabei doch jede Stadt nach Möglichkeit ihr eigenes Recht bewahrt, das will ich hier in der Kürze zeigen.

§ 5.

Ich denke mir nämlich, daß die Patrizier einer jeden Stadt, deren je nach ihrer Größe (nach § 3 d. Kap.) mehr oder weniger sein müssen, das höchste Recht über ihre Stadt haben und daß sie im obersten Rat derselben die höchste Gewalt haben, Befestigungswerke anzulegen, die Mauern zu erweitern, Steuern aufzuerlegen, Gesetze zu geben und abzuschaffen, überhaupt alles zu tun, was sie für die Erhaltung und das Wachstum der Stadt für notwendig erachten.

Zur Führung der allgemeinen Staatsgeschäfte ist aber ein Senat zu wählen, und zwar genau unter den im vorigen Kapitel angegebenen Bedingungen. Dieser Senat wird sich also von jenem anderen nur darin unterscheiden, daß jener noch die Befugnis hat, Streitigkeiten zu schlichten, die möglicherweise zwischen den Städten sich erheben. Denn dies kann in einem Staate ohne Hauptstadt nicht wie in jenem durch den Höchsten Rat geschehen (s. § 38 d. vor. Kap.).

§ 6.

Übrigens soll in diesem Staate der Höchste Rat nur einberufen werden, wenn eine Reform des Staates nötig ist, oder in einer schwierigen Angelegenheit, deren Durchführung sich die Senatoren nicht gewachsen glauben. Es wird also sehr selten vorkommen, daß alle Patrizier zum Rate einberufen werden. Denn es ist wie gesagt die Hauptaufgabe des Höchsten Rates (§ 17 d. vor. Kap.), Gesetze zu geben und abzuschaffen und sodann die Staatsbeamten zu wählen. Aber die Gesetze oder allgemeinen Rechte des Gesamtstaates dürfen, einmal festgesetzt, nicht abgeändert werden.

Wenn aber dennoch Zeit und Umstände die Einführung einer neuen Gesetzesbestimmung oder die Abänderung einer bereits bestehenden fordern, so kann zuvor eine Beratung darüber im Senat stattfinden. Ist der Senat darüber einig geworden, dann soll er Gesandte an die Städte schicken, um den Patriziern einer jeden die Ansicht des Senats vorzulegen. Schließt sich die Majorität der Städte dieser Ansicht an, so ist sie angenommen, andernfalls verworfen. Dasselbe Verfahren kann man bei der Wahl der Heerführer und der auswärtigen Gesandten, ebenso bei der Entscheidung über Kriegserklärung und der Annahme von Friedensbedingungen anwenden.

Bei der Wahl der übrigen Staatsbeamten hingegen muß, weil jede Stadt möglichst ihr eigenes Recht bewahren und im Staate um so mehr Recht haben muß, als sie den übrigen an Macht überlegen ist, folgende Ordnung beobachtet werden. Die Senatoren sind von den Patriziern jeder Stadt zu wählen, indem die Patrizier jeder Stadt in ihrer Versammlung eine bestimmte Zahl Senatoren aus ihren Kollegen und Mitbürgern wählen, die zu der Zahl der Patrizier sich (s. § 30 d. vor. Kap.) wie 1 zu 12 verhält. Diese werden sie dann der ersten, zweiten, dritten u. s. w. Abteilung zuweisen. Ebenso wählen die Patrizier der übrigen Städte je nach ihrer Zahl mehr oder weniger Senatoren und teilen sie in so viel Abteilungen ein, wie der Senat nach meiner Angabe (s. § 34 d. vor. Kap.) haben soll. Auf diese Weise werden in jeder Senatsabteilung die einzelnen Städte je nach ihrer Größe durch mehr oder weniger Senatoren vertreten sein. Die Präsidenten und Vicepräsidenten der Abteilungen aber, deren Zahl geringer ist als die Zahl der Städte, werden vom Senat aus den erwählten Konsuln durch das Los bestimmt.

Bei der Wahl der höchsten Richter im Staate ist dasselbe Verfahren beizubehalten: die Patrizier jeder Stadt wählen aus ihren Kollegen ihrer Zahl entsprechend mehr oder weniger Richter.

Auf diese Weise wird jede Stadt bei der Wahl der Beamten nach Möglichkeit ihr eigenes Recht bewahren und jede um so mehr Recht im Senat wie

im Gerichtshof haben, je mächtiger sie ist, vorausgesetzt, daß die Geschäftsordnung des Senats und des Gerichtshofs bei den Beschlüssen über Staatsangelegenheiten und bei der Entscheidung von Streitfragen ganz so ist, wie ich sie §§ 33 und 34 d. vor. Kap. dargestellt habe.

§ 7.

Die Hauptleute und Obersten müssen ebenfalls aus den Patriziern gewählt werden. Denn da es billig ist, daß jede Stadt im Verhältnis zu ihrer Größe eine bestimmte Zahl Soldaten zur gemeinsamen Sicherung des Gesamtstaates stellen muß, ist es auch billig, daß sie entsprechend der Zahl der Regimenter, die sie unterhalten muß, auch so viel Obersten, Hauptleute und Fähnriche aus ihren Patriziern wählen darf, als die Leitung des Truppenteils, den sie dem Staate stellt, erfordert. 10

§ 8.

Steuern darf der Senat den Untertanen nicht auferlegen. Zur Bestreitung der Kosten, die der Staatshaushalt nach Senatsbeschluß erfordert, sollen nicht die Untertanen, sondern die Städte vom Senat herangezogen werden. Jede Stadt soll im Verhältnis zu ihrer Größe einen größeren oder geringeren Teil der Kosten tragen. Diesen mögen dann die Patrizier der Stadt von ihren Einwohnern auf beliebigem Wege erheben, entweder indem sie sie zur Einschätzung heranziehen, oder, was weitaus angemessener ist, durch indirekte Abgaben. 20

§ 9. 30

Wenn auch nicht alle Städte dieses Staates Seestädte sind und die Senatoren nicht bloß aus den Seestädten berufen werden, so kann man ihnen doch dieselben Einkünfte anweisen, von denen ich § 31 d. vor. Kap. sprach. Zu diesem Zwecke kann man je nach der Staatsverfassung Mittel ausfindig machen, um die Städte noch enger aneinander zu fesseln.

Im übrigen findet alles, was ich im vor. Kap. vom Senat, vom Gerichtshof, überhaupt von der ganzen

Staatsverwaltung gesagt habe, auch bei dieser Regierungsform seine Anwendung. Wir sehen also, daß in einem Staate, dessen Regierung mehrere Städte innehaben, der Höchste Rat nicht zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte einberufen zu werden braucht. Dem Senat und dem Gerichtshof dagegen ist ein Dorf oder eine Stadt ohne Stimmrecht anzuweisen. Nun wende ich mich zu dem zurück, was die einzelnen Städte betrifft.

10

§ 10.

Das Verfahren des obersten Rates einer Stadt bei der Wahl der städtischen und staatlichen Beamten und bei Verhandlungen muß dasselbe sein, wie ich es §§ 27 und 36 d. vor. Kap. angegeben habe, denn hier wie dort sind die Verhältnisse die gleichen.

Die Körperschaft der Syndici muß diesem städtischen Rat untergeordnet sein, denn sie verhält sich zu ihm, wie die Syndici im vorigen Kapitel zum Rat des Gesamtstaates. Ihre Aufgabe soll innerhalb der Grenzen 20 des Gerichtsbannes der Stadt die gleiche sein und sie sollen dieselben Einkünfte beziehen. Sollte eine Stadt und damit auch die Zahl der Patrizier so klein sein, daß sie nur einen oder zwei Syndici wählen kann, welche zweie doch keine Körperschaft bilden können, so müssen den Syndici für ihre Entscheidungen, je nachdem der Fall liegt, vom obersten städtischen Rat Richter beigegeben werden oder die Streitfrage ist dem obersten Rat der Syndici vorzulegen. Denn aus jeder Stadt sind einige von den Syndici zu dem Ort 30 zu entsenden, wo der Senat seinen Sitz hat, die darüber zu wachen haben, daß die Rechte des Gesamtstaates unverletzt bleiben, und die Sitz im Senat ohne Stimmrecht haben sollen.

§ 11.

Die städtischen Konsuln werden ebenfalls von den Patriziern ihrer Stadt gewählt, um gleichsam deren Senat zu bilden. Ihre Anzahl kann ich nicht bestimmt angeben, aber ich halte es auch nicht für

nötig, weil ja doch die wichtigeren Geschäfte der Stadt von ihrem obersten Rat und, soweit sie den Gesamtstaat angehen, vom großen Senat erledigt werden. Ist übrigens ihre Zahl klein, so wird es nötig sein, daß sie bei ihren Versammlungen offen abstimmen und nicht mittels Stimmsteinen, wie in den großen Körperschaften. Denn in kleinen Körperschaften kann bei geheimer Abstimmung jemand, der ein wenig schlauer ist, leicht herausbekommen, wer jede Stimme abgegeben hat, und die weniger Achtsamen auf vielerlei Art zum Narren halten. 10

§ 12.

In jeder Stadt müssen ferner die Richter vom obersten Rate eingesetzt werden. Von ihrer Entscheidung kann jedoch an den obersten Staatsgerichtshof appelliert werden, außer wenn der Angeklagte offen überführt oder der Schuldner geständig ist. Doch bedarf dies keiner weiteren Auseinandersetzung.

§ 13.

Es bleibt uns nun noch übrig, von den Städten zu reden, die nicht ihr eigenes Recht haben. Diese müssen, wenn sie in einer Provinz des Staates oder in einer zu ihm gehörigen Gegend gelegen sind und wenn ihre Einwohner gleiche Nationalität und gleiche Sprache haben, ebenso wie die Dörfer als Teile der benachbarten Städte angesehen werden, und jede muß unter der Regierung dieser oder jener selbständigen Stadt stehen. Der Grund dafür liegt darin, daß die Patrizier nicht vom Höchsten Rate des Staates, sondern vom obersten Rate jeder Stadt gewählt werden und daß ihre Zahl in einer Stadt sich richtet nach der Bevölkerungszahl derselben in den Grenzen ihres Gerichtsbannes (nach § 5 d. Kap.). Daher muß die Bevölkerung einer unselbständigen Stadt in den Steuerverband einer anderen selbständigen einbezogen werden und ihrer Verwaltung unterstellt sein. Die durch Kriegsrecht eroberten Städte und solche, die sich dem Staate angeschlossen haben, müssen als Bundes- 20 30

genossen des Staates betrachtet und durch Wohltaten gewonnen und verpflichtet werden, oder es müssen Kolonien mit Bürgerrecht dorthin geschickt, das Volk aber anderswohin verpflanzt oder ganz vertilgt werden.

§ 14.

Das wäre es also, was die Grundlagen eines solchen Staates betrifft. Daß aber seine Verfassung besser ist als die eines Staates, der nach einer Stadt allein benannt ist, schließe ich daraus, daß die Pa-
10 trizier einer jeden Stadt, wie nun die menschlichen Begierden sind, danach streben werden, ihr Recht in der Stadt wie im Senate zu behaupten und womöglich zu erweitern. Darum werden sie sich bemühen, das Volk möglichst auf ihre Seite zu bringen und werden folglich ihre Regierung mehr mit Wohltaten als mit Schrecken zu führen und ihre Anzahl zu vermehren suchen. Denn je größer ihre Zahl ist, desto mehr Senatoren werden sie (nach § 6 d. Kap.) aus ihrer Mitte wählen und desto größer wird also
20 (nach demselben §) ihr Recht innerhalb der Regierung sein.

Dem steht nicht entgegen, daß die einzelnen Städte, indem jede nur für sich sorgt und auf die übrigen neidisch ist, häufig in Zwist miteinander geraten und die Zeit mit Streitigkeiten vergeuden. Denn mag auch, „während die Römer beratschlagen, Sagunt zu Grunde gehen" — wenn wenige bloß nach ihrer Leidenschaft alles entscheiden, geht die Freiheit zu Grunde und das Gemeinwohl. Der menschliche Ver-
30 stand ist zu stumpf, um alles auf einmal durchdringen zu können; durch Fragen, Hören und Besprechen wird er aber geschärft, und indem er alle Mittel versucht, findet er endlich, was er will, was dann alle gutheißen und an das doch vorher niemand gedacht hätte. Wir haben viele Beispiele dafür in Holland.

Wollte jemand dem entgegenhalten, daß der holländische Staat nicht lange ohne einen Grafen oder einen Statthalter an Stelle des Grafen bestanden hat, so diene ihm dies zur Antwort. Die Holländer haben
40 es für die Erhaltung ihrer Freiheit für genügend er-

achtet, sich des Grafen zu entledigen und dem Staatskörper den Kopf abzuschneiden, ohne weiter an seine Neugestaltung zu denken. Sie ließen vielmehr alle Glieder, wie sie vorher bestanden, und so blieb die Grafschaft Holland ohne Grafen wie ein Körper ohne Haupt und die Regierung selbst ohne Namen. Darum war es nicht zu verwundern, daß die Mehrzahl der Untertanen gar nicht wußte, in wessen Händen denn die höchste Regierungsgewalt gelegen sei. Und selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so waren doch 10 die Inhaber der Regierungsgewalt viel zu gering an Zahl, um das Volk regieren und mächtige Gegner niederhalten zu können. So kam es, daß diese ihnen ungestraft entgegenarbeiten und sie schließlich stürzen konnten. Der plötzliche Untergang der Republik kam nicht davon, daß man die Zeit mit unnützen Beratungen verschwendet hatte, sondern daß die Staatsverfassung zerrüttet und die Zahl der Regierenden zu klein war.

§ 15.

Ein weiterer Vorzug dieser aus mehreren Städten 20 gebildeten aristokratischen Regierung gegenüber der anderen besteht darin, daß bei ihr nicht wie bei jener Vorsichtsmaßregeln nötig sind, damit nicht der ganze Höchste Rat durch einen Handstreich aufgehoben wird, da ja (nach § 9 d. Kap.) Zeit und Ort für seine Einberufung nicht festgesetzt sind. Überdies sind in diesem Staate mächtige Bürger weniger zu fürchten. Denn wo mehrere Städte im Genuß der Freiheit sind, genügt es für einen, der sich den Weg zur Herrschaft bahnen will, nicht, von einer Stadt 30 Besitz zu ergreifen, um die Herrschaft auch über die anderen zu gewinnen. Schließlich haben in diesem Staat mehr an der Freiheit teil. Denn wo nur eine einzige Stadt herrscht, dort wird für das Wohl der übrigen nur so weit gesorgt, als es der herrschenden Stadt gerade paßt.

Zehntes Kapitel.

§ 1.

Nachdem wir die Grundlagen der beiden aristokratischen Regierungsformen dargelegt und erklärt haben, bleibt uns noch übrig zu untersuchen, ob sie durch eigene Schuld sich auflösen oder in eine andere Form verwandeln können.

Die Hauptursache, weshalb solche Staaten sich auflösen, ist eben jene, die der scharfsinnige *Florentiner* in seinen *Discorsi* über Titus Livius, 3. Buch, 1. Kap., angibt: „in einem Staate sammelt sich gerade wie in einem menschlichen Körper täglich etwas an, was von Zeit zu Zeit eine Kur erfordert.“ Daher muß bisweilen, sagt er, ein Ereignis eintreten, das den Staat wieder zu dem Grundprincip zurückführt, worauf er im Anfang begründet wurde. Tritt dieses nicht zur rechten Zeit ein, so werden die Übel bis zu einer solchen Höhe anwachsen, daß sie nur mit dem Staate selbst beseitigt werden können. Ein solches Ereignis, fährt er fort, kann zufällig eintreten, oder es wird absichtlich herbeigeführt und zwar durch die Klugheit der Gesetze oder eines Mannes von hervorragender Tüchtigkeit. Zweifellos ist dies von größter Wichtigkeit, und wo gegen jenen Übelstand keine Vorsorge getroffen ist, kann ein Staat nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern bloß durch günstige Umstände Bestand haben. Wird aber jenes Übel durch ein geeignetes Gegenmittel bekämpft, dann kann der Staat nicht durch sein Gebrechen, sondern nur durch unabwendbares Geschick fallen, wie ich bald klarer zeigen werde.

Das erste Gegenmittel gegen dieses Übel bestand darin, alle fünf Jahre einen obersten *Dictator* auf

einen oder zwei Monate zu wählen mit dem Rechte, über die Handlungen der Senatoren und sämtlicher Staatsbeamten zu erkennen, zu urteilen und zu verfügen und damit den Staat auf sein Grundprincip zurückzuführen. Wer aber Schäden im Staat beseitigen will, der muß Gegenmittel anwenden, die mit der Natur des Staates im Einklang stehen und aus seinen Grundlagen hergeleitet werden können, sonst fällt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will.

Es ist allerdings wahr, daß alle, Regierende wie Regierte, durch die Furcht vor Strafe oder Schaden abgehalten werden müssen, ungestraft oder gar zu ihrem Vorteil die Gesetze zu übertreten; aber auch das ist gewiß: ständen die Guten gerade so unter dieser Furcht wie die Bösen, dann wäre notwendig der Staat in der größten Gefahr. Da ja die dictatorische Gewalt unumschränkt ist, so muß sie allen furchtbar sein, besonders wenn, wie verlangt wird, der Dictator zu einer festgesetzten Zeit gewählt würde; denn dann strebt jeder Ehrgeizige mit aller Macht nach dieser Ehre. Und sicherlich gilt in Friedenszeiten Reichtum mehr als Tüchtigkeit, so daß gerade die Anmaßendsten am leichtesten zu Ehren kommen.

Vielleicht war das der Grund, daß die Römer nicht zu bestimmter Zeit, sondern immer erst, wenn die Not sie zufällig dazu zwang, einen Dictator aufzustellen pflegten. Gleichwohl war der Ruf nach einem Dictator, um mit Cicero zu reden, den guten Bürgern ein Ärgernis. Und in der Tat, diese dictatorische Gewalt, die ja eine unumschränkte Königsgewalt ist, kann nur mit großer Gefahr für die Republik den Staat bisweilen in eine Monarchie umwandeln, wenn es auch für noch so kurze Zeit geschieht. Ferner, wenn für die Wahl eines Dictators keine bestimmte Zeit festgesetzt wäre, so wäre auch keine Regel gegeben für die Zeit, die zwischen zwei Dictaturen liegen soll und auf deren Einhaltung ich viel Wert gelegt habe; damit wäre die ganze Einrichtung so schwankend, daß sie leicht gänzlich vernachlässigt würde. Wenn also diese dictatorische Gewalt keine dauernde und feste Institution ist und unter Wahrung der Staatsform einem einzelnen nicht übertragen werden kann,

dann wird sie selbst und mit ihr das Wohl und die Erhaltung der Republik sehr unsicher sein.

§ 2.

Kann dagegen unter Wahrung der Staatsform das Schwert des Dictators zu allen Zeiten und nur den Bösen ein Schrecken sein, dann können zweifellos (nach Kap. 6 § 3) die Schäden nie so überhand nehmen, daß ihre Beseitigung oder Besserung unmöglich würde. Um alle diese Bedingungen zu erfüllen, muß wie ge-
10 sagt dem Höchsten Rat ein Rat der Syndici unterstellt werden, damit das Schwert des Dictators zu allen Zeiten nicht in den Händen einer natürlichen, sondern einer juristischen Person liege, die zu viel Mitglieder hat, als daß sie die Herrschaft unter sich teilen (nach Kap. 8 §§ 1 und 2) oder daß sie sich zu einem verbrecherischen Anschlag verständigen könnten. Dazu kommt noch, daß sie von der Übernahme der übrigen Staatsämter ausgeschlossen sind, daß sie der Miliz keinen Sold zahlen und daß sie schließlich
20 in einem Alter stehen, in dem man die sichere Gegenwart der gefahrvollen Neuerung vorzieht. Darum droht dem Staat von ihnen keine Gefahr und sie können infolgedessen auch nicht den Guten, sondern nur den Bösen ein Schrecken sein, und das werden sie auch tatsächlich sein. Denn wie sie zu schwach sind, selbst Verbrechen zu begehen, um so mächtiger sind sie zur Bändigung der Bosheit. Denn abgesehen davon, daß sie „den Anfängen entgegentreten" können, weil ihre Körperschaft ja ständig ist, sind sie zudem
30 zahlreich genug, daß sie, ohne den Haß fürchten zu müssen, es wagen dürfen, einen Mächtigen anzuklagen und zu verurteilen; zumal da sie mittels Stimmsteinen abstimmen und ihr Urteil im Namen der ganzen Körperschaft verkündet wird.

§ 3.

In Rom war das Amt der Volkstribunen zwar auch ein dauerndes, aber sie waren der Aufgabe nicht gewachsen, die Macht eines Scipio niederzuhalten. Zudem mußten sie noch, was sie für heilsam hielten,

dem Senat selbst vorlegen und dieser hielt sie oft zum besten, indem er es dahin zu bringen wußte, daß das Volk demjenigen am meisten seine Gunst zuwandte, den die Senatoren am wenigsten zu fürchten hatten. Dazu kommt noch, daß die Autorität der Tribunen den Patriziern gegenüber sich auf die Gunst des Volkes stützte und daß sie jedesmal, wenn sie das Volk zusammenriefen, eher einen Aufruhr zu stiften als eine Ratsversammlung zu berufen schienen. Diese Mißstände haben natürlich bei der in den beiden 10 vorigen Kapiteln dargestellten Regierungsform nicht statt.

§ 4.

Die Autorität der Syndici kann aber bloß eine Bürgschaft dafür bieten, daß die Regierungsform erhalten bleibt; sie kann verhüten, daß die Gesetze gebrochen werden und daß jemand zu seinem Vorteil sich gegen sie vergeht. Das kann sie aber nicht verhüten, daß sich Laster einschleichen, die das Gesetz nicht verbieten kann, wie diejenigen, zu denen der 20 Müßiggang die Menschen verleitet und die nicht selten das Verderben des Staates zur Folge haben. Denn die Menschen werden, so wie sie einmal im Frieden von der Furcht befreit sind, allmählich aus Wilden und Barbaren zu civilisierten und humanen Wesen, daraus aber verweichlicht und schlaff und suchen sich nicht mehr durch Tüchtigkeit zu überbieten, sondern durch Prunk und Luxus. So beginnen sie, auf die heimischen Sitten herabzusehen und fremde sich anzueignen, das heißt sich Fremden zu eigen zu geben. 30

§ 5.

Man hat oft versucht, diesem Übel durch Gesetze gegen den Luxus zu steuern, aber vergebens. Denn alle Gesetze, die ohne Schaden für einen anderen verletzt werden können, werden nicht ernst genommen; sie legen den Begierden und Lüsten der Menschen keinen Zügel an, sondern reizen sie im Gegenteil noch, denn „nach dem Verbotenen trachten wir nur und begehren Versagtes“. Müßigen Menschen fehlt es nie an Einfällen, die Gesetze zu umgehen, welche Dinge 40

betreffen, die man nicht absolut verbieten kann, als da sind Gelage, Spiel, Schmuck und dergleichen, bei denen nur das Übermaß verwerflich ist, das sich aber nach den Vermögensverhältnissen eines jeden bemißt und deshalb nicht durch ein allgemeines Gesetz zu bestimmen ist.

§ 6.

Ich schließe daher, daß jene hier besprochenen allgemeinen Laster des Friedens niemals direkt, 10 sondern nur indirekt zu verhüten sind, indem nämlich der Staat auf solche Grundlagen gestellt wird, daß danach die meisten zwar nicht weise zu leben suchen — denn das ist unmöglich —, aber daß sie sich von solchen Affekten leiten lassen, aus welchen dem Gemeinwesen ein größerer Nutzen erwächst. So ist dahin zu streben, daß die Reichen zwar nicht geizig, aber erwerbsgierig seien. Denn ohne Zweifel, wenn dieser Affekt der Erwerbsgier, allgemein und beständig wie er ist, sich noch mit dem Ehrgeiz ver- 20 bindet, dann werden die meisten alle Kraft daran wenden, ihr Vermögen auf anständige Weise zu vergrößern, um dadurch zu Ehren zu kommen und der größten Schande zu entgehen.

§ 7.

Betrachten wir daraufhin die Grundlagen der beiden in den zwei vorigen Kapiteln dargelegten aristokratischen Staatsformen, so werden wir sehen, wie dies eben aus ihnen folgt. Denn die Zahl der Regierenden ist in beiden so groß, daß dem größten 30 Teil der Reichen der Weg zur Regierung und zu den staatlichen Würden offen steht. Wird überdies noch, wie ich Kap. 8 § 47 gesagt habe, die Bestimmung getroffen, daß die Patrizier, die mehr Schulden haben, als sie zahlen können, aus der Klasse der Patrizier ausgestoßen werden und daß diejenigen, die durch Unglück ihr Vermögen verloren haben, Ersatz erhalten, dann werden zweifellos alle nach Kräften bestrebt sein, ihr Vermögen zu bewahren. Sie werden überdies nie nach fremder Sitte Lust bekommen und

auf die heimische herabsehen, wenn ein Gesetz bestimmt, daß die Patrizier und die Bewerber um Ämter durch besondere Tracht kenntlich sein müssen (vgl. hierüber Kap. 8 §§ 25 und 47). So kann man auch außerdem in jedem Staate noch andere Mittel aussinnen, die mit der Natur des Landes und dem Volkscharakter in Übereinstimmung sind; dabei muß vor allem darauf gesehen werden, daß die Untertanen mehr aus freiem Willen als unter dem Zwang der Gesetze ihre Pflicht erfüllen. 10

§ 8.

Denn ein Staat, der nur daran denkt, die Menschen durch Furcht zu leiten, wird eher frei von Fehlern sein, als daß er wirkliche Vorzüge hat. Die Menschen müssen so geleitet werden, daß es ihnen scheint, sie würden gar nicht geleitet, sondern lebten nach eigenem Sinne und eigener freier Entschließung; bloß die Liebe zur Freiheit, der Wunsch, ihr Vermögen zu vermehren, und die Hoffnung auf die staatlichen Ehrenstellen soll sie in Schranken halten. 20

Im übrigen sind Bildsäulen, Triumphe und andere Anreizungsmittel zur Tugend eher Zeichen der Knechtschaft als Zeichen der Freiheit. Denn nur dem Knechte, nicht dem Freien werden Belohnungen für seine Tüchtigkeit zuerkannt. Ich gebe zwar zu, daß die Menschen durch solche Reizmittel sehr angespornt werden. Aber wenn man sie auch im Anfang nur großen Männern zuspricht, später erhalten sie bei wachsendem Neide auch Untüchtige und durch großen Reichtum Aufgeblasene, zum großen Unwillen aller 30 guten Bürger. Ferner werden alle, die mit den Triumphen und Bildsäulen ihrer Vorfahren Staat machen, sich für gekränkt halten, wenn man sie nicht allen übrigen vorzieht. Schließlich ist es gewiß, um von anderem zu schweigen, daß die Gleichheit, mit deren Verlust auch die allgemeine Freiheit notwendig zu Grunde geht, sich in keiner Weise aufrecht erhalten läßt, sobald einem durch Tüchtigkeit hervorragenden Mann durch ein Staatsgesetz besondere Ehren zuerkannt werden. 40

§ 9.

Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, wollen wir sehen, ob solche Staaten durch eigene Schuld ihren Untergang finden können. Wenn aber irgend ein Staat ewige Dauer versprechen kann, so muß es der sein, dessen Rechte, einmal richtig festgesetzt, unverletzt bleiben. Denn das Recht ist die Seele des Staates. Bleibt es erhalten, so bleibt auch der Staat erhalten. Aber das Recht ist nur dann unzerstörbar, 10 wenn es in der Vernunft und in dem allgemeinen Affekt der Menschen seine Stütze hat. Ist es anders, stützt es sich bloß auf die Hülfe der Vernunft, dann ist es kraftlos und leicht zu verletzen. Wir haben aber gezeigt, daß die Grundrechte der beiden aristokratischen Regierungsformen mit der Vernunft und dem allgemeinen Affekt der Menschen im Einklang stehen; darum dürfen wir auch behaupten: wenn irgend ein Staat, so muß dieser von ewiger Dauer sein, und nicht durch eigene Schuld, nur durch ein unabwend- 20 bares Geschick kann er zugrunde gehen.

§ 10.

Nun könnte man uns noch einwerfen, daß doch die im Vorstehenden dargelegten Rechte des Staates, wenn sie auch in der Vernunft und in dem allgemeinen Affekt der Menschen ihre Stütze haben, nichtsdestoweniger bisweilen verletzt werden können. Es gibt ja keinen Affekt, der nicht zuweilen von einem entgegengesetzten stärkeren Affekte überwunden würde. So sehen wir oft die Todesfurcht von der Begierde 30 nach fremdem Besitz besiegt. Wer aus Furcht vor dem Feinde flieht, läßt sich nicht durch die Furcht vor anderem zurückhalten, sondern stürzt sich in einen Fluß, rennt ins Feuer, bloß um dem feindlichen Schwerte zu entgehen. Ein Staatswesen mag noch so gut geordnet, sein Recht noch so vortrefflich festgesetzt sein, in der höchsten Not des Staates, wenn alle, wie es geschieht, von panischem Schrecken ergriffen werden, dann wollen alle nur das, wozu die Furcht des Augenblicks ihnen rät, ohne an die 40 Zukunft, ohne an die Gesetze zu denken. Aller Augen

richten sich auf den durch seine Siege berühmten Mann, sie entbinden ihn von den Gesetzen, sie verlängern — und das ist das allerschlimmste — seine Befehlsgewalt und vertrauen ihm die ganze Republik an. Hierdurch ist das römische Reich zu Grunde gegangen.

Auf diesen Einwand antworte ich erstens, daß in einer wohlbegründeten Republik ein solcher Schrecken überhaupt nicht ausbricht, es sei denn aus einer triftigen Ursache. Darum kann dieser Schrecken 10 und die daraus entstehende Verwirrung keiner Ursache zugeschrieben werden, die sich durch menschliche Klugheit hätte vermeiden lassen. Sodann ist zu bemerken, daß es in einer Republik, wie wir sie im Vorstehenden geschildert haben, gar nicht möglich ist (nach Kap. 8 §§ 9 und 25), daß ein einzelner durch den Ruf seiner Tüchtigkeit so hervorragt, daß sich aller Augen auf ihn richten. Er muß unausbleiblich Nebenbuhler haben, denen wieder andere ihre Gunst zuwenden. Mag auch in einer Republik durch 20 einen Schrecken eine gewisse Verwirrung entstehen, so wird doch niemand die Gesetze umgehen und rechtswidrig jemanden zur Militärherrschaft vorschlagen können, ohne daß sofort ein Streit mit denen entstünde, die andere dafür in Vorschlag bringen. Dieser Streit wird nicht anders sich entscheiden lassen, als indem man auf die einmal festgesetzten und von allen anerkannten Rechte zurückgreift und die Angelegenheit in Übereinstimmung mit den bestehenden Staatsgesetzen ordnet. 30

Darum darf ich ohne Einschränkung behaupten, daß eine Regierung, die eine Stadt, ganz besonders aber eine solche, die mehrere Städte in Händen haben, von ewiger Dauer ist und aus keiner inneren Ursache aufgelöst oder in eine andere Form umgewandelt werden kann.

Elftes Kapitel.

§ 1.

Ich gehe nun endlich zur dritten, der vollständig unumschränkten Regierungsform über, die wir **Demokratie** nennen. Ihr Unterschied von der Aristokratie besteht, wie wir sagten, in erster Linie darin, daß es bei der letzteren allein vom Willen und von der freien Wahl des Rates abhängt, ob dieser oder jener zum Patrizier gewählt wird; niemand hat also
10 ein erbliches Stimmrecht oder ein erbliches Recht auf Zulassung zu den Staatsämtern und niemand kann auf ein solches Recht einen rechtlichen Anspruch erheben. Dies ist aber der Fall bei der Regierungsform, von der wir jetzt handeln. Denn hier haben alle, deren Eltern Bürger waren oder die im Lande geboren sind, die sich Verdienste um den Staat erworben haben oder die aus einem anderen Grunde nach dem Gesetz das Bürgerrecht erhalten mußten, alle diese haben einen rechtlichen Anspruch auf das
20 Stimmrecht im Höchsten Rate und auf die Zulassung zu den Staatsämtern, und dieses Recht darf ihnen nicht verweigert werden außer wegen eines Verbrechens oder wegen Ehrlosigkeit.

§ 2.

Wenn daher auch das Recht bestimmt, daß bloß die Älteren, von einer gewissen Altersgrenze an, oder daß bloß die Erstgeborenen, sobald es ihr Alter erlaubt, oder nur diejenigen, die dem Staate eine bestimmte Geldsumme entrichten, das Stimmrecht im
30 Höchsten Rat und das Recht auf die Leitung der Staatsgeschäfte haben sollen, so wird doch eine solche

Regierungsform Demokratie heißen müssen und daran ändert es auch nichts, daß möglichenfalls der Höchste Rat auf diese Weise weniger Bürger zählt als der Rat der Aristokratie, von dem ich oben gehandelt; denn hier werden alle zur Leitung des Staates bestimmten Bürger nicht vom Höchsten Rate als die Besten erwählt, sondern durch das Gesetz dazu bestimmt.

Obwohl so derartige Staaten, in denen nicht die Besten, sondern die gerade durch einen Glücksfall Reichgewordenen oder die Erstgeborenen zur Regierung bestimmt sind, hinter einem aristokratischen Staat zurückzustehen scheinen, so kommt es doch, sobald man die Praxis und das allgemeine Verhalten der Menschen ins Auge faßt, auf eines hinaus. Denn den Patriziern erscheinen immer diejenigen als die Besten, die reich oder die ihnen verwandt oder befreundet sind. Wenn es freilich so mit den Patriziern bestellt wäre, daß sie frei von jeder Leidenschaft und allein von der Rücksicht auf das Gemeinwohl geleitet ihre patrizischen Kollegen wählten, dann könnte keine Regierungsform sich mit der aristokratischen vergleichen. Daß aber die Sache sich ganz anders verhält, hat die Erfahrung übergenug bewiesen, namentlich in Oligarchien, in denen der Wille der Patrizier aus Mangel an Nebenbuhlern sich meist an das Gesetz nicht bindet. Denn dort halten die Patrizier absichtlich die Besten vom Rate fern und suchen sich nur solche Kollegen im Rate aus, die ihnen auf den Wink folgen. In einem solchen Staate stehen die Dinge weit schlechter, weil die Wahl der Patrizier nur von dem unbeschränkt freien, an kein Gesetz gebundenen Willen Einzelner abhängt. Aber ich kehre zum Angefangenen zurück.

§ 3.

Aus dem im vorigen § Gesagten geht hervor, daß wir uns verschiedene Arten des demokratischen Staates denken können. Ich habe aber nicht die Absicht, jede Art zu behandeln, sondern bloß die, in der ohne Ausnahme alle, die den Landesgesetzen allein unterstehen und dabei unter eigenem Rechte sind und ehr-

bar leben, das Stimmrecht im Höchsten Rate und das Recht auf Zulassung zu den Staatsämtern haben.

Ich sage ausdrücklich: „die den Landesgesetzen allein unterstehen“, um die Fremden auszuschließen, die als anderer Herrschaft angehörig betrachtet werden. Ich habe ferner hinzugesetzt: „außerdem, daß sie den Landesgesetzen unterstehen, müßten sie auch im übrigen unter eigenem Rechte stehen“, um Frauen und Knechte auszuschließen, die der Gewalt
10 der Männer und Herren unterstellt sind, und ebenso Kinder und Unmündige, solange sie unter der Gewalt der Eltern und Vormünder stehen. Ich habe schließlich gesagt: „die ehrbar leben“, um vor allem diejenigen auszuschließen, die wegen eines Verbrechens oder wegen schimpflicher Lebensweise ehrlos sind.

§ 4.

Man wird vielleicht fragen, ob die Frauen von Natur oder nur durch Gesetzesbestimmung unter der
20 Gewalt der Männer stehen. In letzterem Falle gäbe es keinen Grund, der uns nötigen könnte, die Frauen von der Regierung auszuschließen.

Fragen wir aber die Erfahrung selbst um Rat, so werden wir sehen, daß der Grund in ihrer Schwäche liegt. Denn nirgends finden wir, daß Männer und Frauen zugleich regierten, sondern wo es auf der Erde Männer und Frauen gibt, da sehen wir, daß die Männer regieren und die Frauen regiert werden und daß bei diesem Verhältnis die beiden Geschlechter
30 einträchtig zusammen leben. Die Amazonen dagegen, die einer sagenhaften Überlieferung zufolge einst geherrscht haben, duldeten keine Männer in ihrem Lande, sondern zogen bloß die Mädchen groß und töteten die Knaben nach der Geburt. Wenn nun von Natur die Frauen den Männern ebenbürtig wären und wenn sie an Seelenstärke und an Geist, als in welchen hauptsächlich die Macht und demnach auch das Recht des Menschen besteht, ihnen gleichwertig wären, so müßte es doch unter so vielen und so verschiedenen
40 Völkern wenigstens einige geben, bei denen die beiden Geschlechter gleichberechtigt nebeneinander regierten,

und andere, wo die Männer von den Frauen regiert und so erzogen würden, daß sie geistig hinter ihnen zurückstünden. Da das aber nirgends der Fall ist, darf man getrost behaupten, daß die Frauen von Natur nicht gleiches Recht haben wie die Männer, sondern notwendig hinter ihnen zurückstehen und daß deshalb unmöglich beide Geschlechter gleichberechtigt nebeneinander regieren können, geschweige gar, daß Männer von Frauen regiert würden.

Ziehen wir zudem noch die menschlichen Affekte in Betracht, nämlich daß die Liebe der Männer zu den Frauen meist nur sinnliche Leidenschaft ist und daß sie ihren Geist und ihre Klugheit nur soweit schätzen, als sie mit Schönheit vereint sind, ferner daß die Männer es sehr schwer ertragen, daß Frauen, die sie lieben, anderen irgendwie ihre Gunst erweisen, und anderes derart, dann werden wir leicht einsehen, daß es ohne großen Nachteil für den Frieden nicht möglich ist, daß Männer und Frauen gleichberechtigt nebeneinander regieren. Doch genug davon.

Das Übrige fehlt.

Anmerkungen.

Zur Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes.

Seite 3, Zeile 1 ff. Zum ersten Teile der Abhandlung vgl. tractatus brevis II. 5. (Ich zitiere den tract. br. im folgenden nach der Paragrapheneinteilung der Sigwartschen Übersetzung.) Ähnlicher Gedankengang bei Marc Aurel VIII. 1.

4, 37. Der Ausdruck propter augmentum scientiarum et artium ist baconisch; vgl. de dignitate et augmentis scientiarum und Nov. Org. I. 81: ut scientiarum et artium massa augmentum obtineat.

5, 27. Auf Grund der alten niederländischen Übersetzung der nachgelassenen Werke, die von Glazemaker nach den Manuskripten Spinozas gefertigt ist, und die uns daher eine schätzenswerte Hülfe zur Herstellung eines korrekten Textes bietet, fügt Leopold (Ad Spinozae Opera posthuma, Hagae 1902, S. 47) an dieser Stelle ein: „(si fas est ita loqui)."

6, 1—12. Vgl. tract. br. II. 14, 4.

6, 40—7, 26. Diese Stelle ist eine zusammenfassende Bearbeitung von tract. br. I. 10 und II. 4.

7, 20—23. Die Begründung dieses Satzes findet sich tract. br. II. 6, 7; vgl. auch II. 26, 8 und Eth. IV. 37.

7, 23—26. Der hier bloß angedeutete Gedanke, daß das höchste Gut die Vereinigung der Seele mit der Gottheit durch die Erkenntnis sei, findet sich ausgeführt tract. br. II. 22.

8, 10—14. modus medendi intellectus ipsumque expurgandi. Bacon bezeichnet sein Neues Organon als Doctrina de expurgatione Intellectus (Nov. Org., distributio operis), und hiernach hat sicher Spinoza den Titel seiner Schrift gebildet. Der Ausdruck expurgare intellectum ist dem Neuen Organon geläufig (z. B. I. 115; II. 32); auch corrigere intellectum findet sich dort (II. 32).

8, 23—9, 4. Man darf hiermit die provisorischen Lebensregeln Descartes' im Discours de la Méthode III vergleichen.

8, 28—34. Vgl. tract. br. II. 12, 3.

8, 37. Indem Spinoza an dieser Stelle mit ächt baconischer Wendung sagt: finis in scientiis est unicus (vgl. z. B. Nov.

Org. I. 82), will er offenbar ausdrücklich den Gegensatz gegen Bacon hervorheben.

9, 5 ff. Zur Lehre von den Erkenntnisarten vgl. tract. br. II. 1 und 2; ferner Eth. II. 40, Anm. 2.

9, 22—29. Auch wenn Spinoza nicht ausdrücklich bemerkt hätte, daß er bei Gelegenheit der zweiten Erkenntnisart von der empirischen Methode handeln wolle (18, 34—36), würde man in ihr die Methode Bacons wiedererkennen. Während im tractatus brevis die beiden ersten Erkenntnisarten als Wahn (opinio oder imaginatio) noch in einer vereinigt sind, wie sie auch später in der Ethik (II. 40, Anm. 2) als cognitio primi generis wieder vereinigt werden, treten sie hier auseinander, um der Kritik Bacons Raum zu geben. Der Ausdruck experientia vaga ist dem Neuen Organon entlehnt (I. 100) und auf die Methode überhaupt übertragen; das experimentum quod oppugnat ist nichts anderes als die instantia contradictoria.

9, 35. Kirchmann und Stern verbessern das propter id der editio princeps und der Ausgaben in praeter id, und Leopold (a. a. O. S. 39 und 49) bestätigt diese Verbesserung auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

10, 30—31. Auerbach und Kirchmann haben: „im zweiten Fall“, Stern: „im anderen Fall“. Das ist falsch, denn es handelt sich in dieser Stelle der Anm. nicht um den zweiten Fall des Textes, den Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, sondern immer noch um den ersten Fall, den Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Auch kann hier secundus casus gar nicht „der zweite Fall“ heißen, denn wo wäre der dritte? Das Richtige hat Saisset (Oeuvres de Spinoza II, S. 281).

10, 37—38. Kirchmann und Stern verbessern ohne Not effectus in effectum.

14, 11—15, 5. Der Vergleich ist von Bacon entlehnt. Vgl. Nov. Organon, praefatio: „Fürwahr, hätten die Menschen die mechanischen Werke mit den bloßen Händen, ohne die Kraft und Hülfe von Werkzeugen in Angriff genommen, wie sie kein Bedenken getragen haben, die Verstandeswerke (opera Intellectualia) mit den bloßen Kräften des Geistes zu unternehmen, so hätte man nur Geringes in Bewegung setzen und bewältigen können“; ferner Nov. Org. I. 2: „weder die bloße Hand noch der sich selbst überlassene Verstand vermag viel; durch Werkzeuge und Hülfsmittel wird die Sache vollbracht; man bedarf deren nicht weniger für den Verstand als für die Hand. Und wie die Werkzeuge die Bewegung der Hand veranlassen und leiten, so leihen auch die Geisteswerkzeuge dem Verstande Unterstützung oder Beistand.“ Baconisch ist auch der Ausdruck vis nativa (vgl. de dignitate et augmentis scientiarum V. 5).

14, 36. Mit Recht verbessern Paulus und Bruder: quod in nobis a causis externis non causatur, und ihnen folgen hierin

die Übersetzungen. In der Vloten-Landschen Ausgabe ist dies übersehen; dort heißt es nach den Opp. posth.: quod in nobis a causis externis causatur. Vgl. auch Leopold (a. a. O. S. 42).

15, 12—24. Die Grundlage der Unterscheidung von essentia formalis und essentia obiectiva bildet der 2. Anhang des tractatus brevis. Spinoza gebraucht diese scholastischen Ausdrücke in Übereinstimmung mit Descartes (Meditationes III): unter dem formalen Sein versteht er das Sein der Dinge in der realen Wirklichkeit oder in der „Formalität der Natur", unter dem objektiven Sein ihr Sein als Gegenstand, d. h. ihr Sein in der Welt der Gedanken.

16, 21—24. Vgl. tract. br. II. 15, 3.

18, 26—32. Der Satz: Si ergo daretur aliquid usw. ist in der alten niederländischen Übersetzung ausgelassen (Leopold. a. a. O. S. 56); aber ich vermag Leopold nicht beizustimmen, der ihn als überflüssiges oder lästiges Einschiebsel den Herausgebern zuschreiben und streichen möchte.

19, 6. Die Vloten-Landsche Ausgabe und mit ihr Leopold (a. a. O. S. 56) streichen das überflüssige ex eo, das auch die alte niederländische Übersetzung nicht wiedergibt.

20, 4—11. Hier mag Bacons Polemik gegen die Idole, die dieser auch praeiudicia nennt (z. B. Nov. Org. I. 115), von Einfluß gewesen sein. Die versprochene Darlegung findet sich im Anhang zum ersten Teil der Ethik.

20, 20—22. An dieser Stelle zeigt der Text, wie ich glaube, eine Lücke. Leopold (a. a. O. S. 42) möchte die Schwierigkeit durch Einfügung einer Negation heben: ei non respondeo, simulque moneo; doch scheint mir diese Konjektur, die sich nicht auf die Autorität der alten niederländischen Übersetzung stützt, logisch wie sprachlich gleich unhaltbar. Offenbar hat Spinoza ursprünglich den Grund angegeben, warum er erst seine Methodenlehre geben wollte, ehe er sie in ihrer Anwendung zeigte. Als er dann aber wirklich erst an die Ausarbeitung seines Systems ging und die Methodenlehre zurückstellte, wird er jene Stelle gestrichen haben.

23, 25. Mit Recht schlägt Sigwart (Spinozas neuentdeckter Tractat S. 156 Anm.) vor, in nihil prorsus nos posse fingere anstatt nos zu lesen id oder eum. Die Vloten-Landsche Ausgabe folgt ihm, indem sie hoc einsetzt. Die Übersetzungen folgen dem alten Texte.

24, 3—4. Es wird mit den Opp. posth. zu lesen sein: cuius natura existere implicat, wie auch die Vloten-Landsche Ausgabe hat, entsprechend der Anm. zu Cog. Metaph. I. 1, 2: nomine Chimaera intelligatur id, cuius natura apertam involvit contradictionem. Implicare heißt in Spinozas Sprachgebrauch immer „einen Widerspruch enthalten"; so Cog. Metaph. I. 3, 8: non implicat, mundum ab aeterno fuisse: es enthält keinen Wider-

spruch, zu sagen, die Welt sei von Ewigkeit her gewesen; ebend. II. 12, 4: satis constat, nos de nulla re creata posse dicere, quod eius natura implicet, ut a potentia Dei destruatur: es steht fest, daß wir von keinem geschaffenen Dinge sagen können, seine Natur enthalte einen Widerspruch dagegen, daß es durch Gottes Macht zerstört werden könne. Dementsprechend heißt auch implicantia bei Spinoza immer „Widerspruch", s. z. B. Cog. Metaph. I. 3, 3 und 8; ep. XII, Abs. 2 (früher ep. XXIX, ed. Vloten II. 41). Vgl. dazu auch Böhmer, Spinozana II S. 97 (in der Zeitschrift für Philosophie Bd. 42, 1863), woselbst die Ansicht Erdmanns angegeben ist. Lands Anmerkung (ed. Vloten I. 17) verwirrt nur die sehr einfache Sachlage. Auerbach hat richtig: „deren Natur dem Daseyn zuwiderläuft"; Kirchmann verbessert: „deren Natur das Nicht-Dasein einschließt"; Stern übersetzt falsch: „deren Natur die Existenz in sich begreifen soll". Leopold (a. a. O. S. 65 f.) hat das Richtige erkannt.

27, 17—28, 29. Vgl. tract. br. I. 1, 7.

28, 23—24. Die Stelle ist sprachlich nachlässig aber dem Sinne nach klar; die Ergänzung der Vloten-Landschen Ausgabe: ut etiam alia tali modo scheint mir nicht unbedingt nötig.

28, Anm. 1. Die Opp. posth. setzen diese Anmerkung schon nach „um es zu widerlegen" (28, 29). Leopold (a. a. O. S. 66) gibt ihr auf Grund der alten niederländischen Übersetzung die richtige Stelle.

33, 29—30. Die Vloten-Landsche Ausgabe verbessert mit Recht deduceret in deducere.

33, 39—40. Hier ist zum mindesten der sprachliche Ausdruck im Lateinischen inkorrekt. Subjekt des zweiten von scimus abhängigen accusativi cum infinitivo ist nicht cuius obiectum im ersten, sondern dem Sinne nach ein zu ergänzendes quam, das sich auf ideam aliquam veram im regierenden Satz bezieht. Vielleicht darf man aber verbessern: nec obiectum aliquod in natura habentem. Auch Meijer (Vertoog over het zuivere Denken S. 39) verbessert sinngemäß: „welks vorwerp, naar wij zeker weten, alleen van ons denkvermogen afhangt, en in de natuur niet aanwezig is."

36, Anm. 1. Eine derartige Darlegung findet sich in der Ethik nicht, wohl aber tract. br. I. 7 („Von den Eigenschaften, die Gott nicht zugehören").

36, Anm. 2. Spinoza bezieht sich hier auf den cartesianischen Gottesbeweis in Übereinstimmung mit tract. br. I. 1, 3 und Anm. 3, aber im Gegensatz zur Ethik, in der Gott nicht mehr bewiesen zu werden braucht.

37, Anm. 1. Die alte niederländische Übersetzung nimmt diese Randbemerkung in den Text auf, und Leopold (a. a. O. S. 52) schlägt vor, ihr zu folgen. Ich vermag es nicht, denn

das Subjekt darin ist doch das quis im folgenden Satz des Textes, dem wir die Anmerkung auf keinen Fall im Text voranstellen dürfen.

38, 2—25. An dieser Stelle wendet sich Spinoza gegen den deus deceptor oder deceptor summe potens Descartes'.

38, 7. claram et distinctam ideam Dei ergänzt Leopold (a. a. O. S. 49 f.) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

39, 3—32. Die Unterscheidung der Unterstützung des Gedächtnisses durch den Verstand und durch das Vorstellungsvermögen entspricht bei Bacon der ähnlichen Unterscheidung einer Unterstützung per intellectuale und per sensibile (de dign. et augm. scient. V. 5). Vgl. den Hinweis in ep. 37 (früher 42).

39, 15. sensus quem vocant communem. Der scholastische Ausdruck, der sich bei Spinoza nur an dieser Stelle findet, ist schon durch den Zusatz quem vocant als Entlehnung gekennzeichnet. Descartes, an den sich Spinoza hier anlehnt, nennt tatsächlich die potentia imaginatrix als das über den Sinnen stehende und von ihnen ihr Material empfangende Vermögen den sensus communis (discours de la méthode V; meditationes II).

40, 17—41, 8. Die Lehre vom Vorstellungsvermögen, der imaginatio, findet sich im tractatus brevis noch nicht und kann sich dort nicht finden, wo das Erkennen noch als Leiden, nicht als Tun aufgefaßt wird (vgl. tract. br. II. 15, 4; 16, 5; 19, Anm. 4). Sie ist wohl unmittelbar von Descartes entlehnt, worauf auch der als Citat übernommene Ausdruck sensus communis hinweist. Bei jenem findet sich die gleiche Scheidung zwischen intellectio und imaginatio: „das Vorstellungsvermögen (imaginatio) unterscheidet sich von dem reinen Erkenntnisvermögen (intellectio) eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt (intelligit), sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angeborenen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber vorstellt (imaginatur), daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einer sinnlich wahrgenommenen Idee konform ist.“ (Meditationes VI.) Vgl. Eth. II. 49, Anm.

41, 14—16. Wir dürfen wohl annehmen, daß Spinoza die ständige Polemik Bacons gegen die deduktive Methode der veteres vor Augen hatte und mit dieser Stelle in gewissem Sinn ausdrücklich die Partei des Aristoteles gegen Bacon ergreifen wollte.

42, 7—33. Das Vorbild dieser Bekämpfung der Worte war offenbar Bacons Kampf gegen die idola fori im Neuen Organon. Auch dort heißt es: verba ex captu vulgi imponuntur (Nov. Org. I. 43) oder ex captu vulgi induntur (a. a. O. I. 59).

46, 1—15. Dieser Forderung soll in allen Punkten die

rste Definition der Ethik entsprechen; vgl. zum vierten Punkt p. 83 (früher 73).

46, 7—10. Vgl. tract. br. I. 1, Anm. 4; 8, Anm. 1.

46, 24—25. Leopold (a. a. O. S. 67) schlägt eine Umtellung vor: requiritur et ratio postulat, ut, quam primum fieri otest . . . .

47, 3—37. Diese Stelle gibt den Anlaß zu einer der chwierigsten Fragen der Abhandlung, eine Schwierigkeit, die us dem Streben Spinozas entspringt, in dieser bloß vorbereienden Schrift die Gedanken seiner Lehre noch nicht unverhüllt arzulegen, sondern sie hinter unbestimmten, allgemeinen Ausrücken zu verbergen. Was sind diese res fixae et aeternae? 'rendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie III, S. 388 f.) äßt die Frage offen, Böhmer (Spinozana V, Zeitschr. f. Phil. Id. 56, 1870, S. 273 f.) vermutet darin die Attribute und ihre nodi infiniti; Sigwart (Spinozas neuentdeckter Tractat von Gott, em Menschen und dessen Glückseligkeit, S. 157 f.) erblickt arin „nichts anderes als die Baconischen Formen, deren Aufuchung seine Methode lehren will"; Pollock (Spinoza, his life nd philosophy, S. 141—144) weist Sigwarts Erklärung zurück ınd denkt an die modi infiniti, freilich ohne einen Beweis zu 'ersuchen und der eigenen Meinung mißtrauend. Im Ausdruck rinnern freilich die res fixae et aeternae an Bacons formae uae sunt aeternae et immobiles, aber daß Spinoza in einer 'rage, die doch den innersten Kern seiner Lehre berührt, zeitveise einem fremden Einflusse unterlegen sein sollte, ist völlig usgeschlossen. Der tractatus brevis gibt uns die Antwort auf lie Frage nach den res fixae et aeternae: es sind jene hypotasierten Abstraktionen, die Spinoza später modi infiniti geıannt hat, die aber schon einen Grundbegriff jenes Traktates bilden (vgl. tract. br. I. 3, 2; I. 8; II. 5, 2). Tract. br. I. 9, 1 ıeißt es: „Was nun die allgemeine natura naturata angeht, oder lie Weisen oder Geschöpfe, die unmittelbar von Gott abhängen oder geschaffen sind, so kennen wir von diesen nicht mehr als wei, nämlich die Bewegung in der Materie und den Verstand n der denkenden Sache. Von welchen wir sagen, daß sie von ller E w i g k e i t gewesen sind und in alle Ewigkeit u n v e r ä n d e r - l i c h bleiben werden." Hier haben wir die ewigen und unverinderlichen Dinge. Vgl. Ethik I. 28 und 28 Anm.; ebend. II. 13, Lehnsatz 7, Anm.; ferner ep. 64 (früher 66, an Schuller).

47, 24—28. Kühnemann (Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza, in Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet, Halle 1902, S. 238), der auf den Inhalt der res fixae et aeternae nicht eingeht, hat den Vergleich nach meiner Ansicht völlig mißverstanden; denn nicht die veränderlichen Einzeldinge, sondern eben die ewigen Dinge sind die wahren Gesetzbücher, nach deren Bestimmung alles Natur-

geschehen sich vollzieht. Im unendlichen Verstand als dem modus infinitus der intellektuellen Welt und in der Correlation von Bewegung und Ruhe als dem modus infinitus der Körperwelt liegen die Gesetze, die in jedem psychischen wie materiellen Geschehen sich wirksam erweisen und die allein den Gegenstand der philosophischen d. h. apriorischen Erkenntnis bilden können. Die Gesetze der Geisterwelt hat Spinoza in seiner Psychologie und Affektenlehre gegeben; die der Körperwelt, von denen wir einige in den Lehnsätzen des 2. Buchs der Ethik haben, wollte er in seinem letzten projektierten Werk den Generalia in Physicis (vgl. ep. 59, früher 63), darstellen.

47, 33. „obwohl sie einzelne sind". Spinoza betont seinen Nominalismus, indem er die modi infiniti für singularia erklärt. Vgl. tract. br. II. 20, 4: „die denkende Sache ist nur eine einzige in der Natur".

47, 35. Böhmers Vorschlag (Zeitschrift für Philosophie Bd. 57, 1870, S. 274), statt potentiam zu lesen patentiam, scheint mir nicht annehmbar, weil dann patentia nur eine abgeschwächte Tautologie für ubique praesentia wäre.

47, 35—36. Vgl. tract. br. I. 7, 10: die Einzeldinge bestehen „durch die Eigenschaften (d. h. Attribute), deren Weisen sie sind und durch welche, als ihre Gattungsbegriffe, sie begriffen werden müssen".

48, 15—30. Diese Stelle ist offenbar eine andere Redaktion des 47, 38—48, 14 Gesagten. Sie ist von großer Wichtigkeit, weil sie die einzige ist, die uns über Spinozas Verhalten zu den empirischen Wissenschaften Aufklärung gibt und die ihn uns durchaus auf dem Boden der baconischen induktiven Methode in der Erforschung der Einzeldinge stehend zeigt.

48, 37. Sicherlich ist anstatt des Druckfehlers der Opp. posth. „feciliter" nicht ein unmögliches „faciliter" zu lesen, wie die Vloten-Landsche Ausgabe im Text hat, sondern „feliciter", denn die Worte „feliciter perget sine ulla interruptione" finden sich genau so auch 29, 9. Auch die alte niederländische Übersetzung hat „gelukkiglijk" (Leopold, a. a. O. S. 68).

48, 40—49, 2. Die Opp. posth. haben: „nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt." Die Stelle ist offenbar so nicht richtig überliefert. Die alte niederländische Übersetzung hat: „want onze denkingen konnen uit geen andere grondvest bepaalt worden" (Leopold, a. a. O. S. 68 f.). Leopold möchte ihr folgen. Ich vermag es nicht, denn die einzigmögliche Grundlage ist doch nicht bereits angegeben, wie die Verbesserung „ex nullo alio fundamento" voraussetzen würde, sondern soll erst im folgenden gegeben werden. Offenbar lag dem niederländischen Übersetzer derselbe fehlerhafte Text im Manuskript vor, den die Opp. posth. bieten, und er schlug denselben Weg der Verbesserung ein, zu dem unabhängig von

hm auch Auerbach gekommen ist. Das Richtige hat nach
neiner Ansicht Kirchmann getroffen: „denn wo keine Grund-
age ist, da können unsere Gedanken nicht bestimmt werden."
Er verbessert also „queunt" in „nequeunt".

50, 37. In der alten niederländischen Übersetzung fehlt
liese Note (vgl. Leopold, a. a. O. S. 56). Sie ist vielleicht
nur eine Hinzufügung der Herausgeber.

Zur Abhandlung vom Staate.

57, 22—23. Vgl. Ethik III. 1 und IV. 4.

57, 23—25. Vgl. Ethik III. 32 Anm.

57, 25—26. Vgl. Ethik IV. Anhang 13.

57, 26—28. Vgl. Ethik III. 31 Folgesatz.

57, 31—33. Vgl. Ethik IV. 58 Anm.

57, 37. Vgl. Ethik IV. 15.

58, 4. Vgl. Ethik V. 4 Anm.

58, 6. Vgl. Ethik V. 42 Anm.

59, 3. Theol.-pol. Tr. Kap. 16: Über die Grundlagen des
Staates, über das natürliche und bürgerliche Recht des Einzelnen
und über das Recht der höchsten Gewalten.

59, 5. Vgl. Ethik IV. 37 Anm. 2.

59, 14—17. Meijer (Staatkundig Vertoog S. 7) möchte
diese Worte als überflüssig ausschalten.

61, 36. Trahit sua quemque voluptas: Citat aus Vergils
Eclogae II. 65.

63, 19—64, 10. Spinoza bekämpft an dieser Stelle und
ebenso 67, 34—68, 10 den Begriff der leges naturales bei Hobbes,
die dieser definiert hatte als die dictamina rectae rationis circa
ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque
conservationem, quantum fieri potest, diuturnam (de cive II. 1,
ed. Molesworth Vol. II, S. 170 f.). Nur wer sein Urteils-
vermögen wahrt, kann die Naturgesetze nach Hobbes befolgen
(de cive III. 25, S. 193), Zorn, Furcht, Begierde, kurz alle
Leidenschaften laufen ihnen zuwider und hindern ihre Erfüllung
(de cive III. 26, S. 194; Leviathan XVII, ed. Molesworth
Vol. III, S. 127).

63, 27—64, 10. Fast wörtlich übernommen aus Theol.-pol.
Tr. Kap. XVI (ed. pr. S. 176 f.).

66, 32. Animal sociale = ζῷον πολιτικόν: Aristoteles, Po-
litik 1253 a und 1278 b. Spinoza besaß eine lateinische Über-
setzung des Aristoteles (vgl. Freudenthal, Lebensgeschichte
Spinoza's S. 276) und hat ihn sicher auch gelesen. Aus diesem
in Spinozas gewöhnlicher Art ziemlich unbestimmten Citat
schließen zu wollen, er habe die aristotelische Politik nicht

gekannt, wäre gewagt. Vgl. Ethik IV. 35 Anm. (Übrigens wird es bei Hobbes öfters [de cive V. 5, Leviathan XVII] als ein Wort des Aristoteles citiert.)

69, 34—36. Jeremias 18, 6: Siehe, wie der Ton ist in des Töpfers Hand, also seid auch ihr vom Hause Israel in meiner Hand. (Stern, politischer Tractat S. 28.) Dort findet auch ad decus und ad dedecus seine Erklärung: Ich ging hinab in des Töpfers Haus; und siehe, er arbeitete eben auf der Scheibe; Und der Topf, den er aus dem Ton machte, mißriet ihm unter den Händen. Da machte er wiederum einen anderen Topf daraus, wie es ihm gefiel.

70, 14—16. Vgl. Leviathan XV, S. 112, woselbst auch die Definition: iustitia est voluntas constans suum cuique tribuendi als in den Schulen üblich angeführt wird.

70, 19. Vgl. Ethik III. 29 Anm.

73, 16. Van Hove (Polityke Weegschaal, 1662, S. 33) citiert eine Stelle aus Tacitus: unum reipublicae corpus, uniusque animo regendum, an die Spinoza wohl gedacht hat.

75, 14. Vielleicht Anspielung auf den Cultus der Hostie (Meijer, a. a. O. S. 28).

75, 25—31. Ein solches durch Strafen erzwingbares Recht der Obrigkeit, Dinge zu fordern, „die schlimmer sind als der Tod“, wie sich selbst zu töten, seine Eltern zu ermorden usw., konstruiert Hobbes (de cive VI. 13, S. 226), gegen den sich Spinoza hier ausdrücklich wendet. (Vgl. ferner de cive II. 18 S. 177—178 und Leviathan XIV, S. 109.)

75, 48. Gemeint sind in erster Linie die Mennoniten.

86, 4. Hartenstein meint (de notione iuris et civitatis, quam Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine in Historisch-philosophische Abhandlungen S. 228 Anm. 1), der Zusammenhang erfordere, in: Quodsi tamen eius naturae sint, ut violari nequeant, nisi simul civitatis robur debilitetur das „violari“ in „observari“ zu verbessern. Ich glaube mit Unrecht. Der erste Teil des §, bis 86,8, will festsetzen, unter welchen Umständen der Inhaber der Regierungsgewalt die Verträge brechen muß, der letzte Teil dagegen, unter welchen er sie nicht brechen darf.

87, 29. Leopold (a. a. O. S. 81) ergänzt auf Grund der alten niederländischen Übersetzung: Qualis autem optimus cuiuscunque imperii sit status.

88, 32. Meijer verweist auf Justinus (epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi XXXII. 4, 12), woselbst es als Verdienst der Mäßigung Hannibals erklärt wird, daß er nie weder mit Empörungen noch mit Verrat seiner Truppen zu tun hatte. Die Stelle, die Spinoza im Auge hatte, hat Leopold nachgewiesen (angeführt bei Stern, a. a. O. S. 48): es ist Livius XXVIII. 12, 2—4.

88, 38. Hobbes definiert den Frieden als tempus bello vacuum (Leviathan XIII, S. 100).

92, 26—93, 4. Der § richtet sich gegen die Staatsauffassung des Hobbes, dessen Definition vom Frieden wieder zurückgewiesen wird. Daß das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten dasselbe sei wie das zwischen Herrn und Sklaven, daß aber auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern kein anderes sei, wird de cive X. 5, S. 268 gelehrt.

93, 26. Vgl. van Hove, Polityke Weegschaal S. 121. Die mignons Heinrichs III. von Frankreich und die Günstlinge Jakobs I. von England waren damals noch in frischer Erinnerung.

93, 29. Curtius Rufus, historia Alexandri magni X. 1, 37.

94, 2—11. Die gleichen Ausführungen bei van Hove, a. a O. S. 48, 58 und 60.

94, 34—36. In einem derartigen Abhängigkeitsverhältnis zur Union standen im 17. Jahrhundert Staats-Brabant, Staats-Flandern und Limburg.

95, 10—12. Der Krieg des 17. Jahrhunderts war Festungskrieg.

95, 23. Es dürfte sich kaum entscheiden lassen, in welchem Umfang Spinoza hier den Begriff der familia genommen hat. An die Provinzen der Niederlande, die auch wohl gentes genannt werden, darf man nicht wohl, wie Meijer (a. a. O. S. 52) meint, denken, denn das entscheidende Merkmal ist doch (nach 118, 29—30) die Gemeinsamkeit der Abstammung. Vielleicht darf man darauf hinweisen, daß auch in der Utopia des Morus die Familie im weiteren Sinne die staatliche Einheit bildet.

95, 24. Nach Meijer (a. a. O. S. 58) hatten in den holländischen Städten die einzelnen Stadtteile rote, weiße, blaue und orange Fähnlein.

96, 35—38. Jede der 18 Städte, die in den Staaten von Holland vertreten waren, stellte ihren Deputierten einen Rechtskundigen, den Pensionaris, zur Seite. (De la Bassecour Caan, Schets van den regeeringsvorm der Nederlandsche Republiek S. 144.)

97, 2—9. Zum Vorbild dieser repräsentativen Körperschaft haben, wie einzelne Züge beweisen, die Staaten von Holland gedient. Die Präsentation der Volksvertreter durch die Verbände und die Wahl durch den König hat auch eine gewisse Analogie in der Verfassung der Niederlande; dort werden die Bürgermeister, Schöffen und höheren Beamten von den Stadträten dem Statthalter zur Auswahl vorgeschlagen und von diesem ernannt. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 113.)

98, 30—31. Auf Betreiben von Jan de Witt wurde die Erziehung des jungen Wilhelm III. aus den Händen seiner Mutter genommen und strengen Republikanern anvertraut, indem er zum „Kind van Staat“ erklärt wurde. (Vgl. Lefèvre Pontalis, Jean de Witt I. S. 496—502.)

100, 5—23. So versammelten sich die Staaten von Holland viermal im Jahre und waren in der Zwischenzeit durch den Ausschuß der Gecommitteerden Raden vertreten. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143 und 158.)

100, 36—101, 17. Diese Bestimmungen entsprechen den für die Staaten von Holland geltenden. In ihnen haben ebenfalls die einzelnen Städte zwar mehrere Vertreter, aber bloß eine Stimme; die eigentliche Beratung fand bei wichtigen Sachen nicht in der Staaten-Versammlung, sondern schon vorher bei den Abgeordneten der Städte und der Ritterschaft unter sich statt; das Wort für die Abgeordneten der Städte führte der Rechtskundige (Pensionaris). (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143 f.)

102, 36. Land ergänzt nach der alten niederländischen Übersetzung bona.

104, 11—12. Den Satz „Sed tales speculatores eligendi sunt, qui regi periti videbuntur", der in den Opera Posthuma und in den Ausgaben und Übersetzungen fehlt, ergänzt Leopold (a. a. O. S. 47) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung.

105, 2—3. Die Heirat Wilhelms II., des Sohnes des Statthalters Friedrich Heinrich, mit der Tochter Karls I. von England hatte die Politik des Hauses Oranien in Verbindung mit dem Schicksal der Stuarts gebracht und dadurch in Gegensatz zur Volksmeinung, die der englischen Parlamentspartei günstig war. Gerade als Spinoza an der Abhandlung vom Staate arbeitete (1676), bewarb sich der junge Statthalter Wilhelm III. wieder um die Hand einer englischen Prinzessin, und viele fürchteten den Einfluß der reaktionären und dem Katholizismus zuneigenden Stuarts auf die inneren Angelegenheiten der Niederlande. (Vgl. van Kempen, Geschichte der Niederlande II, S. 272.) Eine derartige Ehebeschränkung bestand für den Dogen von Venedig (van Hove, a. a. O. S. 382).

107, 12. Daniel 6 (nicht 5, wie die Opera Posthuma haben), 16: Aber die Männer kamen häufig zu dem Könige und sprachen zu ihm: Du weißt, o König, daß der Meder und Perser Recht ist, daß alle Gebote und Befehle, so der König beschlossen hat, sollen unverändert bleiben.

107, 24 ff. Homer, Odyssee XII. 156 ff.

108, 26—27. Invalido legum auxilio: Citat aus Sallusts Catilina (angeführt bei Perez, Ius Publicum S. 57).

110, 5—24. Hobbes (de cive X. 10, S. 278, Leviathan XXV, S. 194) hatte den großen Versammlungen den Vorwurf mangelnder Sachkenntnis gemacht und ihnen einen aus nur wenigen bestehenden Rat vorgezogen. Spinoza verteidigt sie dagegen. Vielleicht hat er schon im Hinblick auf eine an jenen Stellen von Hobbes erhobene Forderung die Kenntnis von der

Regierungsform und Beschaffenheit der übrigen Länder für die Rechtskundigen zur Voraussetzung gemacht (99, 5—9).

110, 28—29. Das Citat entstammt dem ersten der zwei pseudosallustischen Suasorien, Übungsstücken aus der frontonianischen Rhetorenschule, dem Briefe de ordinanda republica.

110, 34. Meijer (a. a. O. S. 72) bezweifelt die Richtigkeit des überlieferten ire und schlägt iret oder irent vor. Man könnte aber höchstens eat lesen. Ich halte ire für richtig, das von possit abhängig ist.

112, 6. Vgl. Ethik III. 29.

112, 9. Ad summum ist, wie Leopold (a. a. O. S. 82) auf Grund der alten niederländischen Übersetzung richtig bemerkt, als sinnlos zu streichen.

112, 17—19. Citat aus Curtius Rufus VIII. 7, 11. (Die Nachweise der klassischen Citate hat meist Leopold a. a. O. gegeben.)

114, 12—13. Anklang an Terentius, Eunuchus v. 312: Sic adeo digna res est, ubi tu nervos intendere tuos.

114, 32—34. Prehensare manus, jacere oscula et omnia servilia pro dominatione agere: Citat aus Tacitus, Hist. I. 36.

115, 21. Leopold (a. a. O. S. 2) verbessert mit Recht sument in sumerent.

116, 8—10. Samuelis II. 15, 31—34.

116, 14—15. Nicht ganz wörtliches Citat aus Tacitus, Historiae I. 25: suscepere duo manipulares imperium populi Romani transferendum et transtulerunt; dort wird die Geschichte des Übergangs der Herrschaft von Galba auf Otho erzählt.

116, 28—30. Bei seinem Staatsstreich von 1650 ließ Wilhelm II. sechs Mitglieder der Staaten von Holland verhaften.

116, 31. Antonio Perez (1539—1611), der ehemalige Staatssekretär Philipps II., später sein Gegner: Ius Publicum, quo Arcana et Iura Principis exponuntur, Amsterdam 1657. (? nach Land.)

120, 1—7. Citat aus Tacitus, Hist. II. 84.

122, 3—8. 1. Könige 14, 25—26; 2. Chronica 12, 2—9.

122, 8—11. Der sog. Devolutionskrieg (1667—1668) um den Besitz der spanischen Niederlande.

122, 28—123, 38. Diese hier angegriffene Behauptung hat Hobbes aufgestellt; der unumschränkte König kann, wen er will, zum Nachfolger wählen (de cive VII. 15, S. 244, IX. 12, S. 261, Leviathan XIX, S. 148), er kann die Regierung bei Lebzeiten verkaufen oder verschenken (de cive IX. 13, S. 261), die Bürger sind das Erbe der Herrscher (de cive X. 18, S. 277). Namentlich die letzte Stelle hat Spinoza im Auge gehabt, wenn er gegen die ungeheuerliche Lehre, daß „nicht Geld und Gut, sondern Leib und Seele der Untertanen das Eigentum der

Könige" seien, erwidert, daß Menschen nie aufhörten, Menschen zu sein und sich nicht wie Vieh behandeln ließen.

123, 18—19. Das „l'état c'est moi" Ludwigs XIV.

124, 21—22. Citat aus Tacitus, Annales I. 29: nihil in vulgo modicum, terrere ni paveant.

124, 22—23. Citat aus Livius XXIV. 25, 8: ea natura multitudinis est: aut servit humiliter aut superbe dominatur.

124, 23—24. Citat aus Tacitus, Historiae I. 32: neque illis iudicium aut veritas.

124, 26—29. Citat aus Terentius, Adelph. v. 823:

> Duo quom idem faciunt, saepe ut possis dicere
> ‚Hoc licet inpune facere huic, illi non licet',
> Non quo dissimilis res, sed quo is qui facit.

125, 23—24. Anspielung auf Tacitus, Historiae I. 1: simul veritas pluribus modis infracta primum inscitia rei publicae et alienae, mox libidine adsuetandi aut rursus odio adversus dominantes: ita neutris cura posteritatis inter infensos vel obnoxios.

126, 2—25. Auch an dieser Stelle verteidigt Spinoza die großen Versammlungen gegen einen Vorwurf, den Hobbes (de cive X. 14, S. 275) gegen sie erhoben hatte.

126, 23—25. Anlehnung an Tacitus, Annales I. 81: speciosa verbis, re inania aut subdola, quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infensius servitium.

127, 1—19. Die Darstellung von der Begründung der arragonesischen Verfassung ist nicht historisch, sondern geht auf eine Legende zurück, die sich zuerst bei dem Prinzen Carlos von Navarra, einem Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, findet: ein fictives Königreich Sobrarbe, Vorgänger des Königreichs Arragon, soll sich seine Verfassung bei Papst Gregor VII. geholt haben. (Schäfer, Geschichte von Spanien III, S. 298 f.) Spinozas Quelle ist vielleicht — das Werk war mir nicht zugänglich — Diego de Saavedra Faxardo gewesen, dessen Corona gothica, castellana y austriaca politicamente illustrada (Madrid 1658—1678) er, soweit schon erschienen, besessen hat.

127, 35—128, 17. König Pedro IV. von Arragon (el Ceremonioso) (1336—1387), vom Volke el rey del puñal oder père de punigalet genannt, vernichtetete nach Besiegung einer gegen ihn gerichteten Union auf der Reichsversammlung von Zaragoza (1348) den größten Teil der alten Privilegien. Er soll sich bei dieser Gelegenheit, indem er eigenhändig mit seinem kleinen Dolch die Privilegien zerschnitt, an der Hand verwundet und ausgerufen haben: ein Freiheitsbrief, der so viel Blut gekostet hat, könne nur durch sein Blut vernichtet werden (dixo, que privilegio, que tanto avia costado, no se devia romper sino derramado su sangre). (Schirrmacher, Geschichte von Spanien VI,

S. 153.) Spinoza scheint einer anderen als der üblichen Tradition gefolgt zu sein.

128, 3—8. Das arragonesische Staatsrecht, das von Pedro IV. neu formuliert wurde, bestimmte, daß der neue König einen Eid zu leisten habe, die Rechte, Freiheiten und Gebräuche Arragons den Untertanen unversehrt zu erhalten, worauf ihm das Volk Treue schwur; erst dann erfolgte die Krönung. (Schäfer, a. a. O. III, S. 256.)

128, 18—19. Ich lese mit Meijer (a. a. O. S. 96) instructis anstatt instructi.

129, 19. Citat aus Terentius, Phormio v. 77:

> Venere in mentem mi istaec: 'nam quae inscitiast,
> Advorsum stimulum calces!'

130, 15—29. Die Worte von „Ich sage ausdrücklich" bis „in die Zahl der Patrizier aufgenommen" fehlen in der alten niederländischen Übersetzung. Sie sind wahrscheinlich eine spätere Hinzufügung Spinozas aus derselben Zeit, in der er das 11. Kapitel zu schreiben begann und in der ihn die begriffliche Scheidung der aristokratischen von der demokratischen Regierungsform beschäftigte. (Vgl. Leopold a. a. O. S. 55 f.)

131, 35. Auch van Hove wünscht 5000 Patricier, indem er sich auf die athenische Regierung beruft (a. a. O. S. 664).

133, 8—10. Damit stellt sich Spinoza in bewußten Gegensatz zu der Definition von Hobbes (de cive VI. 13, S. 224): imperium quo maius ab hominibus in hominem transferri non potest, vocamus absolutum.

135, 25. Ich lese hier, wie der Sinn unbedingt erfordert, anstatt des ex ullis aliis der Ausgaben: ex nullis aliis. Auch Meijer (a. a. O. S. 106) verbessert so.

136, 4—11. Dieses sehr auffällige Recht der Patrizier, zu ihrer Verteidigung oder zur Unterdrückung von Unruhen nötigenfalls selbst ausländische Truppen anzuwerben, findet seine Erklärung in den tatsächlichen Verhältnissen der Niederlande, durch die Institution der Waardgelders. Die Regenten der Städte, die in der antipatrizisch gesinnten Volksmiliz, den Schutterijen, keine Stütze hatten und die über das staatische Heer, das unter dem Oberbefehl des Statthalters stand, nicht verfügen konnten, nahmen in Zeiten der Gefahr eine besondere nur ihnen vereidete Macht, die sog. Waardgelders, zu ihrem Schutze in Sold. So geschah es 1586 gegen die Umtriebe Leicesters und 1617, vor dem Sturze Oldenbarneveldts, gegen die Partei der Contraremonstranten und des Statthalters. (Vgl. Wenzelburger, Geschichte der Niederlande II, S. 605 und 828 ff.)

137, 17—32. Dieser Rat entspricht dem Maggior Consiglio von Venedig, abgesehen von der Einschränkung der

Wählbarkeit durch den libro d'oro, die 139, 19—20 zurückgewiesen wird.

137, 23—26. Die gleiche Forderung bei van Hove. a. a. O. S. 350.

138, 36. Leopold (a. a. O. S. 82) verbessert auf Grund der alten niederländischen Übersetzung factionem in factiones.

139, 12. Mit Hülfe der alten niederländischen Übersetzung stellt Leopold (a. a. O. S. 82) die richtige Lesart pro numero anstatt numero wieder her.

139, 35—40. Ähnliche Ausschlußbestimmungen hat van Hove in seinen Reformvorschlägen (a. a. O. S. 662 f.); nur will Spinoza, wie es scheint, nicht wie dieser die Handwerker an sich ausschließen, sondern bloß sofern sie eine niedrige Beschäftigung haben.

139, 38. Das Wort servire bezeichnet hier wohl nicht ein Hörigkeits-, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis, also nicht Sklaven, sonder Knechte. In einem interessanten Verfassungsentwurf des 17. Jahrhunderts, dem der Ormière für eine parlamentarische Republik Bordeaux (1650), wird auch das allgemeine Wahlrecht gefordert, ausgenommen derjenigen, die sich in dienender Stellung befinden. Bei van Hove (a. a. O. S. 663): „die binnen seekeren tijd van jaaren om een dagloon gewrogt in iemands dienst.“

141, 5—11. Ebenso urteilt van Hove, a. a. O. S. 338 f.

142, 4—16. Die Idee dieser Syndici war in Venedig im Rate der Zehn verwirklicht; auf sie weist namentlich auch die Bestimmung 146, 8—11 hin. Vgl. van Hove, a. a. O. S. 402—405, der auch von ihrer dictatoria potestas spricht. Sindici war der Name von untergeordneten Aufsichtsbehörden in Venedig (eb. S. 406.)

142, 23. Leopold (a. a. O. S. 50) verbessert entsprechend der alten niederländischen Übersetzung nimirum in nimium.

143, 7. Anstatt vocationis ist vacationis zu lesen, wie es auch 120, 30 richtig heißt. (Vgl. Leopold a. a. O. S. 83.)

143, 31. Nach Meijer (a. a. O. S. 119) war ein Pfund Silber = einem Gulden.

145, 21—38. Nach van Hove, a. a. O. S. 372—376.

146, 25—32. Das Vorbild dieser Körperschaft bot der Senat von Venedig, der sich zum Gran Consiglio gerade so verhielt, wie hier der Senat zum Höchsten Rat. (Vgl. van Hove, a. a. O. S. 389—394.) Analog diesem Verhältnis stand auch in den Niederlanden den General-Staaten der Staatsrat als Executivbehörde zur Seite. Er hatte die Befestigungswerke, die Anstellung von Offizieren, die Werbung und Besoldung der Truppen und die militärische Disziplinar-Gesetzgebung unter sich; dabei war er ratgebende Körperschaft in auswärtigen

Angelegenheiten (die Wahl der Gesandten war Sache der Generalstaaten); auch die Verwaltung der Finanzen der Generalität gehörte zu seiner Kompetenz. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 169—172.)

146, 34—147, 6. Diese Befugnisse schließt Spinoza hier ausdrücklich aus, weil sie nach van Hove, a. a. O. S. 390 f. der venezianische Senat besaß.

147, 23—25. Auch die Amtszeit der venezianischen Senatoren betrug ein Jahr, doch waren sie sofort wieder wählbar (van Hove, a. a. O. S. 393.)

149, 27—29. Anders Hobbes, Leviathan XIX, S. 143 und Perez, a. a. O. S. 85 und 103.

149, 31. Pieter van Hove (1618—1685): Consideratien van Staat ofte Polityke Weeg-Schaal, Waar in met veele Reedenen, Omstandigheden, Exempelen en Fabulen werd ooverwoogen; Welke forme der Regeeringe, in speculatie gebouđ op de practijck, onder de menschen de beste zy. Beschreven door V. H. Amsterdam 1661, 1. T. Kap. X—XXXV.

150, 11—19. Dieser Senatoren-Ausschuß der Konsuln findet sein Analogon in den Gecommitteerden Raden der Staaten von Holland (auch die übrigen Provinzialstaaten waren durch solche permanente Ausschüsse, die gewöhnlich Gedeputeerde Staten hießen, vertreten). Sie hatten die Staaten-Versammlungen einzuberufen, gerade so wie hier die Konsuln den Senat; sie haben ihm die schon vorberatenen Vorlagen zu unterbreiten und seine Beschlüsse auszuführen. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 158.)

150, 26—32. Diese Ordnung entspricht der bei den Sitzungen der General-Staaten üblichen. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 124.)

150, 27. Meijer (a. a. O. S. 128) verbessert sedeat in praesideat.

152, 15—153, 18. Dieser Abstimmungsmodus war im venezianischen Senat eingeführt. Van Hove (a. a. O. S. 389 f.) stellt ihn ausführlich dar und illustriert ihn durch Zeichnungen. Spinoza will das in den Niederlanden geltende liberum veto damit ausschließen.

153, 35—37. Vgl. van Hove, a. a. O. S. 443 und Perez, a. a. O. S. 130.

154, 38—39. Diese Bestimmung ist dem venezianischen Wahlverfahren entnommen (nach van Hove, a. a. O. S. 373 f.).

157, 8. Meijer fügt, wie mir scheint zu Unrecht, bei non abest ein multum ein.

158, 2. Der Umsturz von 1672.

158, 14—19. Die Vroedschappen, die suprema concilia der einzelnen Städte, cooptierten sich selbst aus den reichsten und angesehensten Familien derselben. Was ihnen an Sachkenntnis

abging, suchten sie durch Anstellung eines tüchtigen Juristen zu ersetzen; diese hatten zwar kein Stimmrecht in ihnen (insofern gehören sie formell zum Volk, nicht zu den Regenten), ihr Gutachten aber war von maßgebendem Einfluß. Aus diesen Advokaten oder Ratspensionären sind zumeist die leitenden Staatsmänner der Niederlande hervorgegangen. (Vgl. Wenzelburger, a. a. O. S. 581.) Spinoza hat das Geschick Oldenbarneveldts und Jan de Witts vor Augen, die der oranischen Partei geopfert wurden.

159, 10—17. Die Grundzüge dieser religio sumplicissima et maxime catholica, die auch das Ziel der Collegianten war, hat Spinoza im 14. Capitel des theologisch-politischen Tractats dargelegt und in sieben Glaubenssätzen zusammengefaßt. Übrigens entfernt sich diese Forderung nicht allzusehr von der Wirklichkeit. Die Regenten gehörten meistens zu den sogen. Libertinen oder Neutralisten, die das allgemeine Grundprincip des Christentums gegenüber allen dogmatischen Unterscheidungen betonten. (Vgl. Wenzelburger, a. a. O. S. 813.)

159, 20—24. Ein solches Gesetz bestand in den Niederlanden. (Meijer, a. a O. S. 141.)

159, 27—32. In der Forderung, daß Laien die priesterlichen Funktionen erfüllen sollen, stimmt Spinoza mit den Collegianten überein. (Vgl. Freudenthal, Spinoza I, S. 66.)

161, 6 ff. Die Verfassung dieser Republik gleicht im allgemeinen der des Städtebundes Holland: Patrizier, Senat und Konsuln entsprechen den Regenten (Vroedschappen), Staaten und Gecommitteerden Raden. Doch sind auch Züge aus dem Staatenbund der Niederlande, dem gewisse Souveränitätsrechte der Bundesglieder übertragen waren, hinzugenommen.

162, 4—10. Bis 1593 kamen die General-Staaten abwechselnd an verschiedenen Orten, punten van reces genannt, zusammen, ebenso auch die Staaten von Holland. Danach wurde der Sitz beider Körperschaften 's Gravenhage, das der Stadtrechte entbehrte. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 122, 144.)

162, 37—40. In den Staaten von Holland hatten alle 18 Städte, das große Amsterdam wie das kleine Edam, nur je eine Stimme. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 143.)

163, 8. Der oberste Staatsgerichtshof (vgl. 167, 15) war in den Niederlanden eine Forderung, keine Tatsache.

163, 19—25. Auch der Staatsrat der vereinigten Niederlande hatte das Recht, vorkommende Streitigkeiten zwischen den Gliedern des Staatenbundes zu schlichten. Dazu war er als der eigentliche Vertreter der Generalität berufen, weil die General-Staaten gerade wie hier der Höchste Rat die particularen Interessen vertraten. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 172.)

164, 5—7. Ähnlich die „notable bezending“ in den Niederlanden.

164, 11. Leopold (a. a. O. S. 88) fügt nach der alten niederländischen Übersetzung bei ut circa decreta ein et hinter ut ein.

165, 8. Die alte niederländische Übersetzung gibt militiae tribuni durch „Kolonellen en Ritmeesters“ wieder.

165, 19—29. Die Finanzen der Union beruhten in der Hauptsache auf Matricularbeiträgen, die der Provinzen auf indirekten Steuern. (De la Bassecour Caan, a. a. O. S. 193 f.)

168, 25—26. Dum Romani deliberant, perit Saguntus. Dieses Sprichwort, das vielleicht nach Livius XXI. 7, 1 (dum ea Romani parant consultantque, iam Saguntum summa vi oppugnabatur) gebildet ist, scheint im 17. Jahrhundert in den Niederlanden häufig im Sinne der centralistischen Tendenz angewandt worden zu sein. Oldenbarneveldt citiert es in einer Denkschrift (bei Wenzelburger, a. a. O. S. 721) in der Form: dum Romae deliberatur, Saguntum perit.

168, 34. Leopold (a. a. O. S. 48) fügt nach der alten holländischen Übersetzung die in den Opera posthuma weggelassenen Worte „cuius rei in Hollandia multa vidimus exempla“ ein.

169, 1. Der letzte Graf von Holland war Philipp II. von Spanien.

169, 9—13. Im Kreise Jan de Witts erblickte man in der zu geringen Zahl der Regenten den Untertanen gegenüber die Schwäche der holländischen Regierung und sah die Katastrophe von 1672 schon zehn Jahre vorher kommen: siehe die merkwürdige Stelle bei van Hove, a. a. O. S. 350.

169, 23. Man kann daran denken, daß der Statthalter Wilhelm II. 1650 sechs Mitglieder der Staaten von Holland verhaften ließ, und einen freilich mißglückten Handstreich gegen Amsterdam unternahm.

170, 10. Macchiavelli, discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, lib. III. cap. 1: E cosa più chiara che la luce, che non si rinnovando questi corpi, non durano. Il modo del rinnovargli è ridurgli versi i principi suoi. . . . E questi dottori di medicina dicono parlandi de' corpi degli uomini: quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione. Questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca.

171, 28. Cicero, epistolae ad Q. fratrum III. 8, 4: rumor dictatoris iniucundus bonis, mihi etiam magis etc. Danach ist das tumor der Opp. posth. in rumor zu verbessern.

172, 28. Ovid, remedia amoris v. 91: principiis obsta.

172, 36—38. Vgl. van Hove a. a. O. S. 468.

173, 24. Auf Grund der alten niederländischen Übersetzung fügt Leopold (a. a. O. S. 88) zwischen ferocibus und barbaris ein et ein.

178, 32—39. Die gleiche Erwägung bei Perez, a. a. O. S. 88 ff.

178, 38—39. Ovid, amores III. 7, 1:

Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.

176, 34—177, 5. Die Panik von 1672 hatte die Vernichtung des sog. ewigen Edikts von 1667, wonach nie wieder die Würde des Statthalters und des Generalkapitäns vereinigt sein sollte, zur Folge.

Namen- und Sachregister.

A.

H.

L.

M.

N.

S.

Philosophische Bibliothek.
Band 96.

Die

Briefe mehrerer Gelehrten

an

Benedict von Spinoza

und dessen

Antworten,

soweit
beide zum besseren Verständniss seiner Schriften
dienen.

Uebersetzt und erläutert
von
J. H. v. Kirchmann.



LEIPZIG.
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1897.

Vorwort des Uebersetzers.

Obgleich Spinoza bei seinem Leben nur im Jahre 1663 seine Bearbeitung der Prinzipien des Descartes und im Jahre 1670 seine theologisch-politische Abhandlung durch den Druck veröffentlicht und bei letzterer nicht einmal sich als den Verfasser genannt hatte, ward sein Name, seine Gelehrsamkeit und sein Genie doch unter seinen Zeitgenossen bald bekannt, und er galt allgemein als einer der bedeutendsten Philosophen und Naturforscher. Es erklärt sich dies zum Theil daraus, dass Sp. frühzeitig und schon vor seinem dreissigsten Jahre mit den Grundgedanken seines eigenen Systems ziemlich ins Reine gekommen war, und dass er, obgleich sein Hauptwerk, die Ethik, erst 1677, nach seinem Tode, im Druck erschien, er dieses Werk, das schon vor 1660 vollendet gewesen sein mag, einzelnen Schülern und Freunden ganz oder theilweise in Abschrift mitgetheilt hatte, durch welche die Grundgedanken desselben schon vor dem Druck unter den Gelehrten ziemlich allgemein bekannt geworden waren.

Diese grosse Bedeutung Spinoza's, welche sowohl von seinen Freunden wie von seinen Gegnern anerkannt wurde, verwickelte ihn bald in einen ausgebreiteten Briefwechsel mit seinen Anhängern und mit berühmten Männern des Auslandes. Sp. verfuhr dabei sehr gewissenhaft; er schrieb alle seine Briefe vorher im Koncept nieder, korrigirte sie dann vielfach und verwahrte nach Absendung der Reinschriften die Koncepte nebst den eingehenden Antworten sorgfältig auf. Sein Freund L. Meyer fand deshalb bei Sp.'s Tode einen grossen Vorrath dieser Korrespondenz

vor und war dadurch in den Stand gesetzt, den nachgelassenen Werken Sp.'s auch eine Auswahl dieser Briefe beizufügen. Meyer verfuhr dabei allerdings nicht mit der peinlichen Sorgfalt, wie man sie heutzutage bei berühmten Männern beobachtet. Er traf nach seinem Ermessen die Auswahl, ohne über die dabei befolgten Grundsätze sich auszusprechen; viele Briefe theilt er ohne Datum oder nur in Auszügen mit; bei andern fehlt der Name des Adressaten oder des Absenders; bei andern ist er nur mit den Anfangsbuchstaben angedeutet. Dies letztere mag mit Rücksicht auf die damals noch lebenden Persönlichkeiten geschehen sein, welche nicht blossgestellt werden sollten; da schon ein solcher Verkehr mit Sp. bei einem grossen Theile seiner Zeitgenossen genügte, um in den gefährlichen Verdacht des Atheismus zu gerathen. Ein Theil der Briefe war in holländischer Sprache geschrieben; Meyer hat diese in das Lateinische übersetzt und nur in dieser Uebersetzung veröffentlicht; die Originale sind bis auf einzelne Ausnahmen verloren gegangen. In dieser Form hat Meyer 74 Briefe aus der Zeit von 1661—1676 veröffentlicht, welche sich in allen Gesammtausgaben von Sp.'s Werken vorfinden. Dazu ist der Brief No. 75 durch Bruder in seiner Gesammtausgabe, Leipzig 1844, gekommen. Dieser Brief war kurz vorher in Holland bei einer Versteigerung aufgefunden und zuerst von dem Professor Kistius in Leyden veröffentlicht worden. Endlich hat van Vloten bei der Herausgabe der um 1860 aufgefundenen Handschrift von Sp.'s „Abhandlung über Gott, den Menschen und sein Wohl" ebenfalls mehrere nachträglich aufgefundene Briefe mit abdrucken lassen, von denen aber nur einer von Sp. geschrieben und vier andere an ihn gerichtet sind. Von diesen Briefen ist, mit Ausnahme eines der letztern und ganz unbedeutenden, ebenfalls eine Uebersetzung hier gegeben worden, so dass die Zahl der Briefe in der hier gebotenen Ausgabe auf 79 gestiegen ist, während die 1844 herausgekommene deutsche Uebersetzung von Auerbach nur 74 Briefe enthält, da damals nicht mehr bekannt waren. Zu einigen Briefen der alten Sammlung hat van Vloten aus den Originalen noch kleine Zusätze veröffentlicht, welche Meyer weggelassen hatte und

welche hier bei den Erläuterungen berücksichtigt werden sollen. Im Ganzen ergeben diese nachträglich aufgefundenen Briefe, dass Meyer wohl alles irgend Erhebliche aus dem Briefwechsel aufgenommen haben mag; denn das nachträglich Gefundene tritt an Bedeutung sehr gegen die von Meyer veröffentlichten Briefe zurück. Es ist deshalb der Verlust der übrigen Briefe wohl nicht so tief zu beklagen, als es von eifrigen Gelehrten und Verehrern Sp.'s jetzt zu geschehen pflegt.

Bei der Uebersetzung der Briefe 1—75 ist der lateinische Text nach der Ausgabe von Bruder, Leipzig 1843 und 1844 zu Grunde gelegt worden. Die frühern Ausgaben, namentlich auch die von Paulus, Jena 1802, enthalten in Bezug auf die Daten noch grobe Fehler. Das Datum, unter dem die Briefe geschrieben worden, ist hier auch da zugesetzt worden, wo es bei Meyer fehlt, so weit als diese Zeit sich aus dem Inhalte und andern Hülfsmitteln entnehmen liess. In der Ordnung ist für die Briefe 1—74 die alte der frühern Ausgaben des bequemern Auffindens wegen beibehalten worden; die später aufgefundenen Briefe sind deshalb erst hinter jene gestellt worden, obgleich sie der Zeit nach vielen von jenen vorgehen. —

Diese Briefsammlung bildet einen höchst interessanten Theil von Sp.'s. Werken, und man kann sie mit vollem Rechte zu seinen philosophischen Schriften rechnen, da der grössere Theil sich mit philosophischen und die übrigen mit naturwissenschaftlichen und religiösen Fragen beschäftigen, die mit jenen eng verknüpft sind und in jener Zeit weniger streng wie jetzt gesondert gehalten wurden. Die meisten Briefe beschäftigen sich mit den wichtigern Begriffen aus Sp.'s Ethik, welches Werk, wie erwähnt, vielen seiner Freunde durch Abschriften zugänglich geworden war. Beinah alle Korrespondenten können sich in die kurze, streng geometrisch gehaltene Darstellung dieser Begriffe um so weniger finden, als deren Inhalt und Form sich von dem bisher Gewohnten gänzlich entfernte. So kommen denn von allen Seiten Anfragen und Bitten um Aufklärung, denen Sp. in seinen Antworten nach Möglichkeit zu entsprechen sucht. Schon diese Anfragen haben ihr philosophisches Interesse, weil sie zeigen, wie wenig selbst die Gebildetsten jener Zeit

im Stande waren, in Sp.'s Philosophie sich zurecht zu finden und sie zu fassen. Es war das Verhältniss hierbei schon damals genau dasselbe wie noch jetzt; Freunde und Feinde hatten einen grossen Respekt vor der tiefen Weisheit, die sie hinter Sp.'s dunklen Aussprüchen vermutheten; die Anhänger hofften in ihnen den Stein der Weisen zu finden; man sprach einzelne seiner Sätze bald mit Ehrfurcht, bald mit Abscheu nach; allein die Zahl Derer, welche seine Lehre wirklich und wahrhaft verstanden, blieb überaus klein. Der Hauptgrund dafür lag theils in den neuen von Sp. aufgestellten Begriffen selbst, theils in der mathematischen Methode, in welcher er sie dargestellt hatte, theils in der Bezeichnung seiner Begriffe mit Worten, welche in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eine durchaus verschiedene Bedeutung hatten. Um diese Schwierigkeiten zu mindern, versucht deshalb Sp. zwar in seinen Antworten seinen erhabenen und isolirten Standpunkt zu verlassen und auf die aus dem gesunden Menschenverstande entnommenen Bedenken seiner Freunde in ungefähr gleicher Form zu antworten; allein trotzdem werden die Empfänger dieser Antworten in ihren Erwartungen sich ebenso getäuscht gefühlt haben, wie es den heutigen Lesern damit gehen wird. Denn trotz allen guten Willens Sp.'s enthalten die meisten seiner Antworten in den Hauptpunkten bloss eine beinah wörtliche Wiederholung der Definitionen und Lehrsätze aus der Ethik; nur hie und da tritt Sp. der Sache durch Beispiele und eingehende Erläuterungen näher. Deshalb kann auch gegenwärtig der Anfänger aus diesen Briefen wenig Belehrung schöpfen, und es würde verkehrt sein, wenn man das Studium von Sp.'s Philosophie mit diesen Briefen beginnen wollte. Nur für Den, welcher bereits das System Sp.'s sich durch Lesen seiner Hauptwerke zu eigen gemacht hat, wird das Nachlesen der betreffenden Ausführungen in diesen Briefen dann von Nutzen und Interesse sein. In den Anfragen der Freunde erkennt man dann die Schwierigkeiten, mit denen man selbst zu kämpfen gehabt hat, und die Antworten Sp.'s werden dann, aber auch nur dann, ein erhebliches Hülfsmittel, sowohl für das volle Verständniss seiner Lehre wie für die Erkenntniss ihrer Vorzüge und ihrer Mängel. In diesem Sinne sind daher auch die Erläuterungen

zu diesen Briefen gehalten worden; insbesondere sind darin die Parallelstellen aus der Ethik und den übrigen Schriften Sp.'s angeführt und theilweise ausführlich verglichen worden.

Ein anderer Theil der Briefe behandelt naturwissenschaftliche Fragen. Diese sind für die Gegenwart sachlich von geringerem Interesse, da Sp. hier sich beinah gänzlich dem Descartes angeschlossen hatte und die moderne Naturwissenschaft längst darüber hinausgeschritten ist. Allein davon abgesehen, gewähren sie einen lebendigen Einblick in die Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft gerade zu Sp.'s Zeit zu überwinden hatte, um zu den fundamentalen Begriffen und Gesetzen zu gelangen, auf denen sie heute ruht; Schwierigkeiten nicht blos gegenüber den Verfolgungen der Kirche, sondern auch Schwierigkeiten in der Sache selbst; denn auch das induktive Verfahren, was sich damals erst Bahn brechen musste, findet die wahren Begriffe und Gesetze nicht fix und fertig in den Versuchen und Beobachtungen dargelegt, sondern bedarf der genialen Konception dafür nicht minder, wie der Künstler, um das Chaos des Einzelnen zu ordnen und die es durchziehenden einfachen Gesetze aus ihren Verwickelungen zu lösen. Dieser Theil des Briefwechsels hat noch ein besonderes Interesse, indem er zeigt, wie Sp. trotz seines deduktiven Prinzips ebenso wie seine Gegner genöthigt ist, mit Versuchen und Beobachtungen des Einzelnen zu beginnen; Sp. ist auch bereitwilligst darauf eingegangen und hat dabei denselben Scharfsinn, dieselbe Ausdauer und Sorgfalt bewährt, die in seinen philosophischen Arbeiten herrscht. Nichts ist in dieser Beziehung belehrender, als seine Antworten und wiederholten Erwiderungen auf Robert Boyle's Aussprüche über den Salpeter, welche in dem Briefwechsel mit Oldenburg sich finden. Sie zeigen, dass Sp. auch in der beobachtenden und induktiven Methode seinen Gegnern ebenbürtig war, und dass er in diesem Gebiete diese Methode, wie sie selbst, innehielt und sich von ihnen nur dadurch unterschied, dass er ähnlich wie Aristoteles zu vorschnell aus einzelnen Daten sofort Folgerungen auf die höchsten Prinzipien und Elemente sich erlaubte und dabei den scholastischen Begriffen und Axiomen der Vor-

zeit noch einen gefährlichen Einfluss gestattete. Man wird indess dies Sp. um so eher nachsehen können, als es selbst Baco, seinem erklärtesten Gegner, nicht besser gegangen ist. (Man sehe das Vorwort zu Baco's Organon, B. 42 der Phil. Bibl.). Ein letzter Theil des Briefwechsels beschäftigt sich mit religiösen Fragen; insbesondere mit der Frage, ob die Philosophie Sp.'s sich mit der christlichen Religion vertrage, und inwiefern durch Sp.'s Leugnung der menschlichen Willensfreiheit der Sittlichkeit und den Rechtszuständen der Menschheit Gefahr drohe. Hier findet man in den Briefen Oldenburg's, Albert Burgk's und Anderer schon ganz dieselben Gründe für die Vertheidigung der orthodoxen Lehre ausgeführt, wie sie noch heutzutage in den Erlassen des Papstes und orthodoxer Konsistorien alljährlich wiederkehren. Ebenso ist Sp. bei seinem Kampfe gegen diese Ausführungen in derselben Täuschung befangen, wie sie noch heute bei den freisinnigen Gegnern jener besteht; Sp. sowohl wie die heutigen Freigesinnten glauben die Religion in ihren veralteten Lehren mit den Waffen der Wissenschaft überwinden zu können, während doch Religion und Wissenschaft auf so durchaus verschiedenen und dabei in der Seele des Menschen unvertilgbaren Gefühlen und Vermögen beruhen, dass noch bis heute es keinem von beiden Theilen trotz des Aufgebotes aller Mittel der Gewalt und des Scharfsinnes gelungen ist, den Gegner zu vertilgen oder ihn sich zu unterwerfen. In den Erläuterungen zu Sp.'s theologisch-politischer Abhandlung (B. 35. der Phil. Bibl.) ist dies weiter ausgeführt worden und daselbst wie in den Erläuterungen zu Kant's natürlicher Religion (B. 21. der Phil. Bibl.) gezeigt worden, dass der allein richtige Standpunkt der Philosophie hierbei nur der ist, die Religion und Kirche nicht als Gegnerin innerhalb des Wissens, sondern als Objekt für das Wissen zu behandeln. Sp. bleibt indess von diesem Standpunkt noch weit entfernt und deshalb wird er nicht müde, sich gegen die Angriffe der Frommen mit seinen Waffen zu wehren, obgleich er selbst bemerken muss, dass diese Waffen die Gegner nicht verwunden. Hält indess der Leser diesen richtigeren Stundpunkt fest, so werden auch diese Briefe ihren Werth für ihn haben. Da sie von beiden Seiten rein im Interesse der Sache geschrieben

sind, so dienen sie mehr wie irgend eine andere Ausführung dazu, die Vergeblichkeit und Nutzlosigkeit solcher Kämpfe einzusehen und die Richtigkeit der eben ausgesprochenen Ansicht zu bestätigen.

Im Allgemeinen hat dieser Briefwechsel eine innere Aehnlichkeit mit den Dialogen Plato's. In dem ernsten Eifer für die Wahrheit, in der strengen Ordnung der Gedanken, in der Hoheit der behandelten Fragen stehen beide sich gleich und was den Briefen gegen jene Dialoge an künstlerischer Vollendung abgeht, wird reichlich durch die Lebendigkeit und Energie der Begründung ersetzt, da hier die Gegner nicht fingirt, sondern in voller Wirklichkeit und Lebendigkeit gegen einander auftreten.

Auch wird jeder Verehrer Sp.'s mit Befriedigung aus diesem Briefwechsel neue Belege für die hohe Reinheit und Einfalt seines Charakters entnehmen. Selbst den heftigsten Angriffen gegenüber behält Sp. eine Milde und eine Ruhe, wie sie mit so ausgebreiteten Kenntnissen und tiefem Scharfsinn sich selten verbunden findet. Freilich ist damit auch eine Aengstlichkeit und Scheu verknüpft, die bei grossen Geistern am wenigsten sich zeigen sollte. Es fehlt Sp. der kühne Muth, der im Bewusstsein seiner Wahrheit dreist den Gegnern und der allgemeinen Stimmung entgegentritt; jener Muth, wie man ihn bei Socrates, Plato und vielen der gelehrtesten Kirchenväter bewundert. Sp.'s Geist war genial im Gebiete des Wissens, aber ohne Energie in dem Gebiete des Seins. Endlich zeigt sich auch in der Form der Briefe eine Feinheit und Urbanität des Ausdrucks, die sie den besten Mustern aller Zeiten gleichstellt. Noch heute können sie zum Vorbilde für den Briefwechsel und den Streit zwischen Gelehrten dienen.

Mit diesen Briefen ist die Uebersetzung der sämmtlichen philosophischen Werke Sp.'s geschlossen. Die Erläuterungen zu den Briefen werden in einem besonderen Band nachfolgen. Meyer hat in seiner Ausgabe zwar noch eine von Sp. begonnene hebräische Grammatik und v. Vloten in seiner Ausgabe vom Jahre 1862 auch eine Abhandlung Sp.'s über den Regenbogen veröffentlicht; allein beide gehören nicht zu den philosophischen Schriften und sind deshalb hier nicht mit aufgenommen worden.

Für diejenigen Verehrer Sp.'s, welche die hier gelieferte Uebersetzung sammt den Erläuterungen dazu als eine besondere Ausgabe seiner sämmtlichen philosophischen Werke zu besitzen wünschen, ist die Einrichtung getroffen worden, dass statt der die Philosophische Bibliothek bezeichnenden Titelseite auf Wunsch eine andere dahin lautend geliefert wird:

Benedict von Spinoza's

sämmtliche philosophische Werke

übersetzt und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann

und

C. Schaarschmidt.

Der Text wird in dieser Form zwei Bände und die Erläuterungen einen Band umfassen und jedes kann besonders bezogen werden.

Berlin im Oktober 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

Sp.	bedeutet	Spinoza.
Desc.	„	Descartes.
Erl. oder E.	„	Erläuterung.
B. I. oder XI. 97.	„	Band I. oder Band XI. der Phil. Bibl. Seite 97.
B. XXV. B. 103.	„	Band XXV. Zweite Abtheilung Seite 103. der phil. Bibl.
Ph. d. W. 107.	„	Die Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1864 bei J. Springer. Seite 107.
L.	„	Lehrsatz.
Def.	„	Definition.
Ln.	„	Lehnsatz.
Z.	„	Zusatz.
A. v. Sp.	„	Anmerkung von Spinoza.
A. v. M.	„	Anmerkung vom Herausgeber L. Meyer.

Die Inhaltsverzeichnisse folgen am Schluss des Bandes.

Auszug
aus
der Vorrede Ludwig Meyer's, des Herausgebers der nachgelassenen Werke Spinoza's.

Die Briefe sind weder nach dem Inhalte, noch nach dem Ansehn der Personen, von denen oder an die sie geschrieben worden, sondern nur nach der Zeit ihrer Abfassung geordnet, doch in der Weise, dass alle Briefe desselben Mannes mit den Antworten darauf sich wechselweise folgen. Da es nicht auf Denjenigen, welcher schreibt, sondern auf das, was er schreibt, ankommt, so sind die Namen zum Theil vollständig, zum Theil mit Anfangsbuchstaben, zum Theil auch garnicht angegeben worden. Auch möge der geneigte Leser sich nicht wundern, dass in diesen Briefen der Ethik, sowohl von Denen, die an Spinoza schreiben, wie in dessen Antworten erwähnt wird, obgleich sie damals noch nicht herausgegeben war; denn es sind schon vor vielen Jahren von Mehreren Abschriften davon genommen und Andern mitgetheilt worden. Ich erwähne dies hier, damit man nicht glaube, die Ethik sei schon früher herausgekommen. Auch bemerke ich, dass alle Briefe, mit wenigen Ausnahmen, lateinisch verfasst sind.[1])

Erster Brief (Vom 10. August 1661).

Von **Heinrich Oldenburg** an **Spinoza.** [2])

Geehrter Herr und werther Freund!

Die Trennung von Ihrer Seite wurde mir, als ich kürzlich in Ihrer stillen Zurückgezogenheit in Rhynsburg bei Ihnen war, so schwer, dass ich sofort bei meiner Rückkunft nach England eile, wenigstens durch brieflichen Verkehr wieder so schnell als möglich mich mit Ihnen zu vereinen. Die Wissenschaft von den wichtigsten Dingen in Verbindung mit Bildung und feiner Sitte (womit die Natur und Ihr Fleiss Sie so reichlich ausgestattet haben) enthalten in sich selbst so viel Anziehendes, dass sie jedweden freien Mann von guter Erziehung mit Liebe für sie erfüllen. Lassen Sie uns also, vortrefflicher Mann, die Hände zu einer ungeschminkten Freundschaft reichen, und lassen Sie uns diese Freundschaft in aller Weise durch Studien und Dienstleistungen eifrig pflegen. Was mit meinen schwachen Kräften von meiner Seite geschehen kann, betrachten Sie als das Ihrige, und was Sie an Geistesgaben besitzen, davon nehme ich einen Theil für mich in Anspruch, da es ja ohne Nachtheil für Sie geschehen kann.

Wir unterhielten uns in Rhynsburg über Gott, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken; über den Unterschied und die Uebereinstimmung dieser Attribute; über den Grund der Verbindung von Seele und Körper; auch über die Prinzipien der Philosophie des Descartes und Baco. Wir konnten indess über so

wichtige Fragen damals gleichsam nur durch das Gitter und im Vorbeigehen sprechen, und nun lasten sie schmerzlich auf meiner Seele; deshalb wende ich mich jetzt mit dem Rechte der unter uns geschlossenen Freundschaft an Sie und bitte freundlichst, mir Ihre Ansicht über die erwähnten Gegenstände etwas ausführlicher zu entwickeln, insbesondere auch, wenn es Ihnen nicht zu lästig wird, mich über die zwei Punkte zu belehren: 1) worin Sie den Unterschied der Ausdehnung von dem Denken setzen; und 2) welche Mängel Sie in der Philosophie von Descartes und Baco finden, und wie Sie sie zu beseitigen und festere Grundlagen an deren Stelle zu setzen gedenken.

Je bereitwilliger Sie hierüber und über Verwandtes mir schreiben werden, desto mehr werden Sie mich verbinden und zu gleichen Leistungen, so weit es mir möglich ist, ernstlich verpflichten. Jetzt befinden sich hier einige physiologische Versuche unter der Presse, welche ein vornehmer Engländer, ein Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, verfasst hat. Sie behandeln die Natur und elastischen Eigenschaften der Luft und deren Bestätigung durch 43 Versuche, ferner das Flüssige, Feste und Aehnliches. Sobald der Druck beendet ist, werde ich sorgen, dass das Buch durch einen Bekannten, der hinübergeht, Ihnen zugestellt werde.[3])

Einstweilen gehaben Sie sich wohl und bleiben Sie Ihres Freundes eingedenk, welcher ist

mit wahrer Zuneigung und Eifer
Ihr
Heinrich Oldenburg.

London, 16/26. August 1661. [4])

Zweiter Brief (Vom Ausgang September 1661).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg**.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeehrter Herr!

Wie werth Ihre Freundschaft mir ist, würden Sie selbst beurtheilen können, wenn Ihre Bescheidenheit Ihnen

gestattete, auf die Tugenden zu achten, die Sie in so reichem Maasse besitzen. Wenn ich dieselben betrachte, so möchte ich mir nicht wenig darauf einbilden, dass ich es wage, mit Ihnen Freundschaft zu schliessen; namentlich, wenn ich bedenke, dass unter Freunden Alles, insbesondere das Geistige, gemeinsam sein soll. Indess weiss ich, dass ich dies mehr Ihrem Wohlwollen und Ihrer Güte als mir zu verdanken habe; Sie wollen sich von der Höhe derselben herablassen und mich durch Mittheilung derselben so bereichern, dass ich mich nicht scheue, die enge Freundschaft einzugehen, welche Sie mir so fest versprechen und als Gegenleistung auch gütigst von mir verlangen; ich werde ernstlich bemüht sein, sie fleissig zu pflegen. Was meine Geistesgaben, wenn ich deren habe, anlangt, so würde ich Ihnen gern damit zu Gebote stehen, selbst wenn es nicht ohne grossen Schaden für mich geschehen könnte; damit es aber nicht so scheine, als wollte ich deshalb Ihnen das verweigern, was Sie mit Recht als Freund von mir fordern, so will ich versuchen, meine Ansichten über die von uns besprochenen Gegenstände Ihnen zu erläutern, obgleich ich nicht glaube, dass unsere Beziehungen dadurch enger werden dürften, sofern nicht Ihre Güte dabei mich unterstützt. [5])

Ich beginne mit Gott; ich definire ihn als das Wesen, was aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes in seiner Art unendlich und höchst vollkommen ist. Ich bemerke, dass ich unter „Attribut" Alles das verstehe, was durch sich und in sich aufgefasst wird; so dass der Begriff desselben nicht den Begriff eines andern Dinges einschliesst. [6]) So wird z. B. die Ausdehnung durch sich und in sich vorgestellt, aber die Bewegung nicht ebenso; denn diese wird in einem Anderen vorgestellt, und ihr Begriff schliesst den Begriff der Ausdehnung ein. Dass diese Definition von Gott die wahre ist, erhellt daraus, dass man unter Gott ein höchst vollkommenes und unbedingt unendliches Wesen versteht. Dass ein solches Wesen besteht, kann aus dieser Definition leicht bewiesen werden; ich lasse es aber hier, als nicht hierher gehörig, bei Seite; dagegen habe ich, um Ihre erste Frage zu erledigen, folgende Punkte zu beweisen: 1) dass in der Natur jede einzelne Substanz von der andern ihrem

ganzen Wesen nach verschieden sein muss; 2) dass keine Substanz hervorgebracht werden kann, sondern dass das Dasein zu ihrem Wesen gehört; 3) dass jede Substanz unendlich oder in ihrer Art höchst vollkommen ist. Wenn ich dies bewiesen habe, so werden Sie leicht einsehen, wohin ich ziele, sofern Sie nur auf die Definition Gottes dabei Acht haben; ich brauche deshalb nicht ausführlicher hierüber zu sprechen. Um diese Punkte klar und bündig zu beweisen, schien es mir am besten, eine in geometrischer Weise geschehene Begründung derselben Ihrer geistvollen Prüfung zu unterbreiten; ich sende sie*) Ihnen in der Anlage und werde Ihr Urteil erwarten. [7])

Sie wünschen zweitens von mir, die Angabe der Irrthümer, welche ich in der Philosophie des Descartes und Baco gefunden habe. Obgleich ich es nicht liebe, die Irrthümer Anderer aufzudecken, so füge ich mich doch Ihrem Verlangen. Der erste und vornehmste Irrthum ist, dass Beide weit von der Erkenntniss der ersten Ursache und des Ursprunges aller Dinge abgeirrt sind; [8]) zweitens haben sie die wahre Natur der menschlichen Seele nicht erkannt; [9]) drittens haben sie die wahre Ursache des Irrthums nirgends erfasst. [10]) Wie sehr aber die wahre Erkenntniss bei diesen drei Punkten nothwendig ist, kann nur Der nicht bemerken, dem alles Nachdenken und aller Unterricht abgeht. Dass Beide die wahre Erkenntniss der ersten Ursache und der menschlichen Seele verfehlt haben, ergiebt sich leicht aus der Wahrheit jener obigen drei Lehrsätze; ich wende mich daher nur zur Aufdeckung deren Irrthums in Bezug aut den dritten Punkt. Ich sage hierbei wenig über Baco, da er hierüber nur sehr verworren sich äussert und nicht beweist, sondern nur erzählt. Zunächst nimmt er an, dass der menschliche Verstand nicht blos durch die Sinne, sondern auch durch seine eigene Natur getäuscht werde, weil er Alles nach dem Maasstabe seiner Natur und nicht nach dem Maasstabe des Weltalls sich bildlich vorstelle, gleich einem unebenen Spiegel, welcher bei der Zurückwerfung der Strahlen seine eigene Natur der Natur der Dinge mit einmenge u. s. w. Zweitens soll der

*) Man sehe Theil I. der Ethik von Anfang bis zu Lehrs. 4. (A. vom Herausgeber Meyer.)

menschliche Verstand in Folge seiner eigenen Natur zu den abstrakten Begriffen getrieben werden und das Fliessende für fest nehmen u. s. w. Drittens soll der menschliche Verstand ausglitschen und nicht fest stehen und ruhen können. Dies und Alles, was Baco sonst noch beibringt, läuft auf den einen Grund von Descartes hinaus, dass der Wille des Menschen frei sei und weiter gehe als sein Verstand, oder dass, wie Herr von Verulam (Aph. 49) [11]) sich verworrener ausdrückt, dass das Licht des Verstandes nicht trocken ist, sondern einen Zuguss von dem Willen bekommt. (Ich bemerke hier, dass Baco oft den Verstand, im Unterschied von Descartes, für die Seele nimmt.) Ich werde also nur das Falsche dieses Grundes darlegen und die übrigen Gründe, welche ohne Bedeutung sind, übergehen. Beide würden selbst es leicht bemerkt haben, wenn sie nur bedacht hätten, dass der Wille sich von diesem oder jenem einzelnen Wollen ebenso unterscheidet wie das Weisse von diesem oder jenem weissen Gegenstande und wie die Menschheit von diesem oder jenem Menschen. Es ist deshalb ebenso unmöglich, den Willen sich als die Ursache dieses oder jenes Wollens vorzustellen wie die Menschheit als die Ursache von Peter und Paul. Der Wille ist also nur ein Gedankending und kann nicht die Ursache von diesem oder jenem Wollen genannt werden. Deshalb bedarf das einzelne Wollen zu seinem Dasein einer Ursache und kann daher nicht frei genannt werden; vielmehr ist es nothwendig der Art, wie seine Ursachen es bestimmen. Ist nun nach Descartes der Irrthum nichts als ein einzelnes Wollen, so folgt nothwendig, dass der Irrthum, d. h. das einzelne Wollen, nicht frei sein kann, sondern dass es von äussern Ursachen abhängt und nicht von dem Willen. [12]) Hiermit haben Sie, was ich zu beweisen versprochen habe; u. s. w.

Dritter Brief (Vom 27. September 1661).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza**.

Verehrter Herr und Freund!

Ihren tiefgelehrten Brief habe ich erhalten und mit grossem Vergnügen durchlesen. Ihr geometrisches Be-

weisverfahren hat ganz meine Billigung; allein jedenfalls ist die Stumpfheit meines Verstandes schuld, dass ich das, was Sie so genau vortragen, nicht ebenso schnell fasse. Gestatten Sie mir daher, Ihnen die Unter lagen für diese meine Schwerfälligkeit vorzuführen und die folgenden Fragen zu stellen, deren Beantwortung ich mir von Ihnen erbitte.

Die erste ist, ob Sie klar und zweifellos einsehen, dass aus der von Ihnen aufgestellten Definition Gottes schon folgt, dass ein solches Wesen bestehe? Wenn ich erwäge, dass die Definitionen nur Vorstellungen unserer Seele erhalten, und dass unsere Seele Vieles vorstellt, was nicht besteht, und dass sie höchst fruchtbar in der Vervielfältigung und Vermehrung einmal vorgestellter Dinge sich erweist, so gestehe ich, dass ich nicht verstehe, wie ich aus dem Begriffe, den ich von Gott habe, einen Schluss auf Gottes Dasein machen kann. Ich kann allerdings in meiner Seele alle Vollkommenheiten, welche ich bei den Menschen, den Thieren, Pflanzen, Mineralien u. s. w. antreffe, zusammenfassen und daraus den Begriff einer Substanz bilden, welche alle jene Vorzüge wahrhaft besitzt; ja, meine Seele kann sie noch in das Endlose vermehren und vervielfachen und so ein allervollkommenstes und ausgezeichnetes Wesen in sich ausbilden; allein trotzdem kann man davon keinen Schluss auf das Dasein eines solchen Wesens machen. [13])

Die zweite Frage ist, ob Sie es für so gewiss ansehen, dass ein Körper durch einen Gedanken und ein Gedanke durch einen Körper nicht begrenzt werden kann, indem der Streit noch unentschieden ist, was die Gedanken sind, und ob sie eine körperliche Bewegung oder ein geistiger Vorgang sind, welcher dem körperlichen geradezu entgegengesetzt ist? [14])

Die dritte Frage betrifft die mir von Ihnen mitgetheilten Grundsätze, [15]) nämlich ob Sie dieselben für unbeweisbar halten, so dass sie durch das Licht der Natur erkannt werden und keines Beweises bedürfen? Der erste Grundsatz mag vielleicht der Art sein, allein bei den drei anderen sehe ich nicht ein, wie man sie dazu rechnen kann. Der zweite nimmt nämlich an, dass in der Natur nur Substanzen und Accidenzen bestehen, während doch Viele annehmen, dass die Zeit und der Raum an keinen

von beiden Theil haben. Ihren dritten Grundsatz, nämlich „dass Dinge mit verschiedenen Attributen nichts mit einander gemein haben“, kann ich so wenig klar fassen, dass mir vielmehr die ganze Welt das Gegentheil zu ergeben scheint. Denn alle uns bekannten Dinge sind theils in Einigem verschieden, theils in Anderem übereinstimmend. Endlich ist der vierte Grundsatz, „dass von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, keines die Ursache des anderen sein kann“, meinem verfinsterten Verstand nicht so klar, dass er nicht etwas Licht dabei brauchen könnte. Denn Gott hat formal mit den erschaffenen Dingen nichts gemein, und dennoch halten wir Alle ihn für deren Ursache.

Wenn so diese Grundsätze mir nicht über allen Zweifel erhaben scheinen, so können Sie schon annehmen, dass Ihre darauf gestützten Lehrsätze ebenfalls schwanken müssen. Auch gerathe ich in Betreff derselben immer tiefer in Zweifel, je länger ich sie betrachte. Rücksichtlich des ersten erwäge ich, dass zwei Menschen zwei Substanzen, und zwar von demselben Attribute sind, da einer wie der andere mit Vernunft begabt ist, und daraus folgere ich, dass es zwei Substanzen eines Attributes giebt. Bei dem zweiten Lehrsatz bedenke ich, dass, da Etwas nicht die Ursache seiner selbst sein kann, es kaum begreiflich ist, wie es richtig sein soll, „dass die Substanzen nicht hervorgebracht werden können, selbst nicht von irgend einer anderen Substanz.“ Durch diesen Lehrsatz werden die Substanzen sämmtlich zu Ursachen ihrer selbst und von einander unabhängig; damit werden sie zu ebenso viel Göttern, und auf diese Weise wird die erste Ursache aller Dinge beseitigt. Ich gestehe gern, dass ich dies nicht begreife, und vielleicht haben Sie die Güte, Ihren Ausspruch über diesen erhabenen Punkt etwas zu erläutern, vollständiger zu entwickeln und den eigentlichen Ursprung und die Hervorbringung der Substanzen so wie die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge darzulegen.

Ich beschwöre Sie bei unserer geschlossenen Freundschaft und bitte Sie dringend, sich in diesen Fragen offen mir gegenüber auszusprechen; auch können sie sich versichert halten, dass ich Ihre Mittheilungen ganz und un-

verletzt bewahren und nichts davon zu Ihrem Schaden und Nachtheil bekannt werden lassen werde.

In unserer philosophischen Gesellschaft beschäftigen wir uns ernstlich und nach Kräften mit Versuchen und Beobachtungen und bemühen uns, eine Geschichte der mechanischen Künste zu Stande zu bringen; indem wir davon ausgehen, dass aus den mechanischen Grundsätzen die Formen und Eigenschaften der Dinge am besten erklärt werden, und dass mittelst der Bewegung, der Gestalt nnd des Gewebes sowie deren mannichfachen Verbindungen alle Wirkungen in der Natur hervorgebracht werden können, ohne dass man auf unerklärbare Formen und geheime Eigenschaften, die Schlupfwinkel der Unwissenheit, zurückzugehen braucht. [16])

Ich werde Ihnen das versprochene Buch übersenden, sobald Ihre jetzt hier weilenden belgischen Gesandten einen Courier (wie oft geschieht) nach dem Haag absenden, oder sobald sonst ein Bekannter, dem ich das Buch sicher anvertrauen kann, einen Ausflug in Ihr Land macht.

Ich bitte, mein ausführliches und freies Schreiben zu entschuldigen. Nehmen Sie Alles, was ich ohne Umschweife und Schmuck Ihnen anvertraut habe, im besten Sinne, wie Freunde es zu thun pflegen, auf und seien Sie versichert, dass ich ohne Schmuck und Künstelei bleibe Ihr

ergebener

Heinrich Oldenburg.

London, den 27. Sept. 1661.

Vierter Brief (Vom Oktober 1661).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Im Begriffe, nach Amsterdam zu reisen, um dort einige Wochen zu bleiben, erhalte ich Ihren werthen Brief mit Ihren Einwürfen gegen die drei Ihnen übersandten Lehrsätze. Wegen Kürze der Zeit werde ich, mit Ueber-

gehung des Uebrigen, nur diese zu erledigen suchen. Auf den ersten Einwurf erwidere ich, dass allerdings nicht aus der Definition jedweden Gegenstandes das Dasein des definirten Gegenstandes folgt; vielmehr gilt dies nur (wie ich in der Erläuterung, die den drei Lehrsätzen angefügt ist, gezeigt habe) für die Definition oder Vorstellung eines Attributs, d. h. (wie ich deutlich bei der Definition von Gott erklärt habe) eines Gegenstandes, welcher durch sich und in sich vorgestellt wird. Ich habe auch, wenn ich nicht irre, in dieser Erläuterung den Grund dieses Unterschieds klar dargelegt, namentlich für einen Philosophen: indem ich angenommen, dass ein solcher den Unterschied zwischen einer Erdichtung und einer klaren und deutlichen Vorstellung so wie die Wahrheit jenes Grundsatzes kenne, wonach jede Definition oder jede klare und deutliche Vorstellung auch wahr ist. Nach diesen Vorausschickungen wüsste ich nicht, was zur Beantwortung Ihrer ersten Frage noch nöthig wäre; ich gehe deshalb zur zweiten über. [17]) Sie scheinen hier einzuräumen, dass, wenn das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, die Ausdehnung auch nicht von dem Gedanken begrenzt werden könne, und Ihr Zweifel scheint sich nur auf das Beispiel zu beziehen. Aber bemerken Sie gefälligst, ob, wenn Jemand sagt, eine Ausdehnung werde nicht durch eine Ausdehnung, sondern durch einen Gedanken begrenzt, derselbe auch nicht damit sagt, dass die Ausdehnung nicht unbedingt unendlich sei, sondern nur unendlich der Ausdehnung nach? d. h. er giebt die Unendlichkeit der Ausdehnung nicht unbedingt zu, sondern nur in Bezug auf die Ausdehnung, d. h. sie soll nur in ihrer Art unendlich sein. Indess sagen Sie vielleicht: Das Denken ist ein körperlicher Vorgang; gut, obgleich ich es nicht zugebe; aber dann werden Sie wenigstens das Eine anerkennen, dass die Ausdehnung als solche kein Denken ist, und dies genügt für die Erklärung meiner Definition und für den Beweis meines dritten Lehrsatzes. [18])

Sie wenden sich endlich drittens zu den Einwürfen gegen meinen Satz, dass die Grundsätze nicht zu den Gemeinbegriffen zu rechnen seien. Indess will ich hierüber nicht streiten; aber Ihr Zweifel geht auch gegen die Wahrheit der Sätze selbst, und Sie versuchen an-

scheinend sogar zu zeigen, dass das Gegentheil davon der Wahrheit näher stehe. Ich bitte Sie jedoch, auf die von der Stubstanz und den Accidenzen gegebenen Definitionen zu achten, aus welchen jene Sätze sich sämmtlich ableiten. Denn da ich unter Substanz das verstehe, was durch sich und in sich vorgestellt wird, d. h. dessen Vorstellung nicht die Vorstellung eines anderen Gegenstandes einschliesst, unter Modification oder Accidenz aber das, was in einem Anderen ist, und was durch das, worin es ist, vorgestellt wird, so erhellt 1) dass die Substanz von Natur vor ihren Accidenzen ist; denn letztere können ohne jene nicht bestehen, noch vorgestellt werden; 2) dass es ausser Substanzen und Accidenzen in der Wirklichkeit oder ausserhalb des Denkens nichts giebt; vielmehr wird Alles, was es giebt, entweder durch sich oder durch ein Anderes vorgestellt, und sein Begriff schliesst entweder den Begriff eines anderen Dinges ein oder nicht. 3) haben Dinge mit verschiedenen Attributen nichts mit einander gemein. Denn für ein Attribut habe ich das erklärt, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschliesst. 4) endlich folgt, dass von Dingen, die mit einander nichts gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein kann; denn hätte die Wirkung mit der Ursache nichts gemein, so würde sie Alles, was sie hat, von Nichts haben. [19]) Wenn Sie hier bemerken, dass Gott formal nichts mit den erschaffenen Dingen gemein habe u. s. w., so habe ich gerade das Gegentheil davon in meiner Definition angenommen. Denn ich habe gesagt, dass Gott ein Wesen von unendlich vielen Attributen sei, von denen jedes in seiner Art unendlich oder höchst vollkommen sei. [20])

Bei dem, was Sie endlich gegen meinen ersten Lehrsatz anführen, bitte ich Sie, verehrter Freund, zu bedenken, dass die Menschen nicht erschaffen, sondern nur erzeugt werden, und dass ihre Körper schon vorher bestanden haben, wenn auch in andern Gestalten. [21]) Dagegen folgt, was ich gern zugestehe, dass, wenn ein Theil des Stoffes vernichtet würde, zugleich die ganze Ausdehnung verschwinden würde. [22]) Der zweite Lehrsatz führt nicht zu vielen Göttern, sondern nur zu einem, der aber aus unendlich vielen Attributen besteht u. s. w. [23])

Fünfter Brief (vom 11. Oktober 1661).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Verehrter Freund!

Sie erhalten anbei das versprochene Buch, und ich bitte, mir mitzutheilen, was Sie davon halten, insbesondere von den beigebrachten Versuchen über den Salpeter und über das Flüssige und Feste. Ich danke Ihnen sehr für ihren gelehrten zweiten Brief, den ich gestern erhalten habe. Es thut mir leid, dass Ihre Reise nach Amsterdam Sie gehindert hat, auf alle meine Zweifel zu antworten, und ich bitte, das damals Verschobene, sobald es Ihre Zeit gestattet, nachzuholen. Sie haben in Ihrem letzten Briefe mich allerdings über Vieles aufgeklärt, indess doch noch nicht alle Dunkelheit vertrieben, und ich hoffe, dies wird Ihnen gelingen, wenn Sie mich klar und deutlich über den wahren und ersten Ursprung der Dinge unterrichtet haben werden. So lange ich noch nicht einsehe, aus welcher Ursache und in welcher Art die Dinge zu sein begonnen haben, und durch welches Band sie von der ersten Ursache, wenn eine solche besteht, abhängen, scheint mir Alles, was ich lese und höre, kein festes Ziel zu haben. Ich bitte Sie also dringend, gelehrter Herr, dass Sie hier mit Ihrer Fackel mir vorangehen und an meinem Vertrauen und meiner Dankbarkeit nicht zweifeln. Ich bleibe

Ihr ergebener

H. Oldenburg.

London, 11/21. Okt. 1661.

Sechster Brief (Von Ende 1661 oder Anfang 1662), welcher die Bemerkungen zu dem Werke Robert Boyle's über den Salpeter, das Flüssige und Feste enthält.

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Ich habe das Buch des scharfsinnigen Boyle erhalten und, soweit meine Zeit es gestattete, durchgesehen.

Ich sage Ihnen für dieses Geschenk meinen grossen Dank. Ich habe damals, als Sie mir dieses Buch zuerst versprachen, mit Recht vermuthet, dass Sie sich nur für ein Werk von grosser Bedeutung so interessiren würden. Sie wünschen, gelehrter Herr, mein unvorgreifliches Urtheil über das Werk; ich gebe es, so weit mein schwacher Geist es vermag, und erwähne zunächst das, was mir dunkel oder nicht genügend bewiesen erschienen ist, da ich wegen anderer Arbeiten noch nicht Alles habe durchgehen und noch weniger prüfen können. Sie erhalten daher nachstehend das, was ich über den Salpeter u. s. w. zu bemerken gefunden habe.

Ueber den Salpeter.[24]) Der Verfasser folgert aus seinem Versuche über die Wiederherstellung des Salpeters, dass derselbe aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt sei, die theils fest, theils flüchtig seien; dabei soll die Natur des Salpeters (wenigstens den Erscheinungen nach) sehr von der Natur seiner Bestandtheile abweichen, obgleich er nur aus einer Mischung derselben bestehe. Um diese Folgerung zuzulassen, scheint mir noch ein weiterer Versuch nöthig, aus dem erhellt, dass der Salpeter-Geist nicht wirklicher Salpeter ist, und dass er ohne Hülfe des Laugensalzes weder in einen festen Körper umgewandelt, noch zur Krystallisation gebracht werden kann. Wenigstens müsste ermittelt werden, ob die Menge des in der Retorte zurückbleibenden festen Salzes bei gleicher Menge Salpeter immer sich gleich bleibt und mit deren Vermehrung verhältnissmässig zunimmt. Das anlangend, was der berühmte Verfasser nach Abschnitt 9 mit Hülfe der Wasserwage gefunden haben will, sowie der Umstand, dass die wahrnehmbaren Eigenschaften des Salpetergeistes von dem Salpeter selbst so verschieden, ja entgegengesetzter Art seien, unterstützt nach meiner Ansicht seine Folgerung nicht. Um dies darzulegen, will ich kurz die einfache Auffassung geben, wie die Wiederherstellung des Salpeters sich erklärt, und zwei oder drei leichte Versuche beifügen, welche diese Auffassung bestätigen.

Um diese Vorgänge am einfachsten zu erklären, nehme ich keinen anderen Unterschied zwischen Salpetergeist und Salpeter an, als den sehr offenbaren, dass die

Theilchen des letztern ruhen, während sie bei jenem heftig erregt sind und sich unter einander bewegen. Das feste Salz trägt nach meiner Meinung nichts zur Bildung des Wesens vom Salpeter bei; ich möchte es nur als die Schlacken des Salpeters ansehen, von denen der Salpetergeist (wie ich finde) sich nicht befreit hat, sondern die in ihm wenn auch gepresst, in reicher Menge schwimmten. Dieses Salz oder diese Schlacken haben Poren oder Gänge, welche nach dem Maasse der Salpetertheilchen ausgehöhlt sind. Durch die Kraft des Feuers, welches die Salpetertheilchen daraus vertreibt, werden einzelne Gänge enger; andere müssen sich deshalb ausdehnen, und so werden der Körper oder vielmehr die Wände dieser Gänge hart und spröde. Sobald nun der Salpetergeist einfliesst, dringen einzelne Theilchen desselben mit Gewalt in die engern Gänge, und da deren Dicke ungleich ist (wie Descartes gut gezeigt hat), so biegen sie deren starre Wände, gleich einem Bogen, ehe sie sie zerbrechen; ist aber dies geschehen, so zwingen sie deren Stücke, zurückzuweichen, und sie selbst behalten ihre frühere Bewegung bei und sind wie vorher unfähig, sich zu verhärten oder zu krystallisiren. Dagegen werden die Salpetertheilchen, welche in die weiteren Gänge eindringen und daher deren Wände nicht berühren, nothwendig von einem sehr feinen Stoffe umgeben und von demselben, ebenso wie die Holztheile von der Flamme oder Hitze, in die Höhe ausgetrieben, wo sie im Rauche davonfliegen. War ihre Menge gross, oder waren sie mit Bruchstücken der Wände und mit den in die engern Gänge eingedrungenen Theilchen vermengt, so bildeten sie kleine Tropfen, welche in die Höhe stiegen. Wird dagegen das feste Salz durch das Wasser oder die Luft erweicht oder schlaff gemacht,*) so ist es dann fähig, den Stoss der Salpetertheilchen zu hemmen, sie zu dem Verlust ihrer bisherigen Bewegung zu zwingen und fest zu werden, ähnlich wie eine Kanonenkugel, die auf Sand oder Koth trifft. Die Wiederherstellung des Salpeters besteht nur in diesem Festwerden der Theilchen des Salpetergeistes; das feste Salz dient dabei

*) Wenn man fragt, weshalb durch das Tröpfeln von Salpetergeist auf gelösten Salpeter ein Aufwallen erfolgt, so lese man das später Folgende. (A. v. Sp.)

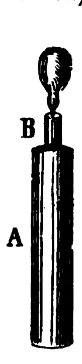
nur als Werkzeug, wie diese Erklärung ergiebt. So viel über die Wiederherstellung.

Wir wollen nun sehen, erstens, weshalb der Salpetergeist von dem Salpeter im Geschmack so verschieden ist, und zweitens, weshalb der Salpeter entzündbar ist und der Salpetergeist nicht. Zum Verständniss des Ersten halte man fest, dass bewegte Körper andern Körpern nicht mit ihren breitesten Oberflächen begegnen, und dass ruhende Körper auf andern mit ihren breitesten Oberflächen aufliegen Legt man also Salpeter auf die Zunge, so werden dessen Theilchen, da sie ruhen, mit den breitesten Seiten aufliegen und so die Poren der Zunge verstopfen, wovon die Kälte die Folge ist; auch kann der Speichel den Salpeter nicht in so kleine Theilchen auflösen. Sind dagegen diese Theilchen erregt und bewegt, und werden sie in diesem Zustand auf die Zunge gebracht, so treffen sie sie mit ihren spitzigen Oberflächen und werden in ihre Poren eindringen, und je schneller sie sich bewegen, desto stärker die Zunge stechen, ähnlich wie eine Nadel verschiedene Empfindungen veranlasst, je nachdem sie mit der Spitze oder mit ihrer langen Seite die Zunge berührt.[25])

Wenn aber der Salpeter entzündlich und der Salpetergeist es nicht ist, so kommt dies davon, dass ruhende Salpetertheilchen von dem Feuer schwerer in die Höhe geführt werden können als solche, die eine eigene Bewegung nach allen Richtungen haben. Deshalb widerstehen die ruhenden so lange dem Feuer, bis dieses sie getrennt hat und rings umgiebt; dann reisst das Feuer sie mit sich hier- und dorthin, bis sie eine eigene Bewegung erhalten und in Rauch nach oben abgehen. Dagegen sind die Theilchen des Salpetergeistes schon in Bewegung und von einander getrennt, und deshalb genügt eine geringe Hitze des Feuers, sie kugelartig nach allen Richtungen zu verbreiten; damit gehen einige im Rauche auf, andere dringen in den Stoff, welcher das Feuer ernährt, ehe sie von der Flamme rings umgeben werden, und deshalb löschen sie das Feuer eher aus, als dass sie es ernähren.[26])

Ich wende mich nun zu den Versuchen, die diese Erklärung unterstützen dürften. Der erste ist, dass ich die mit Detonation im Rauch fortgehenden Salpetertheil-

chen als reinen Salpeter erkannt habe. Ich machte mehrmals den Salpeter so weit flüssig, bis die Retorte hinlänglich zum Glühen gebracht war; dann entzündete ich den Salpeter mit einer glühenden Kohle und fing den Rauch in einer kalten Flasche auf, bis sie von demselben bethaut war. Dann befeuchtete ich diese Flasche noch mehr durch Hauchen und setzte sie dann der kalten Luft aus, um den Salpeter zu trocknen.*) Hierauf zeigten sich dann in der Flasche die verhärteten Tröpfchen des Salpeters. Um den Verdacht abzuschneiden, dass diese blos von den flüchtigen Theilchen kommen, und dass vielleicht die Flamme ganze Stückchen des Salpeters mit sich fortgerissen (um in dem Sinne des Verfassers zu sprechen), und dass sie die festen mit den flüchtigen, vor deren Auflösung, aus sich ausgetrieben habe, liess ich den Rauch durch eine über einen Fuss lange Röhre A wie durch eine Esse in die Höhe steigen, damit die schwereren Theile an der Röhre sich anlegten und ich nur die flüchtigen bei ihrem Durchgange durch das engere Röhrchen erhielte, was mir, wie gesagt, gelungen ist. Indess wollte ich mich dabei noch nicht beruhigen, sondern nahm zur weitern Untersuchung eine grössere Menge Salpeter, befeuchtete und entzündete ihn mit glühender Kohle, setzte dann, wie vorher, auf die Retorte die Röhre A und hielt an die Oeffnung B, so lange die Flamme dauerte, einen kleinen Spiegel, der mit einem Stoff überzogen war, welcher, der Luft ausgesetzt, zerfloss. Obgleich ich nun einige Tage wartete, konnte ich doch keine Wirkung von dem Salpeter bemerken; aber als ich Salpetergeist hinzugoss, verwandelte er sich in Salpeter. Daraus kann ich wohl folgern, 1) dass die festen Theile bei dem Flüssigwerden sich von den flüchtigen sondern, und dass die Flamme sie nach ihrer Trennung in die Höhe treibt; 2) dass, wenn die festen Theile unter Detonation sich von den flüchtigen gesondert haben,



*) Die Luft war während dieses Versuches ganz hell. (A. v. Sp.)

sie sich nicht wieder verbinden können, und 3) dass deshalb die Theilchen, welche sich an der Flasche angelegt und in feste Kügelchen geformt haben, keine festen, sondern flüchtige Theilchen gewesen sind.[27])

Der zweite Versuch, welcher zeigt, dass die festen Theile nur die Schlacken des Salpeters darstellen, besteht darin, dass ich gefunden habe, wie der Salpeter, je mehr er von den Schlacken gereinigt wird, desto flüchtiger und zur Krystallisation geneigter wird. Denn als ich die Krystalle des gereinigten oder filtrirten Salpeters in einen Glasbecher that und mit ein wenig kaltem Wasser begoss, so verdunsteten sie zum Theil sammt dem kalten Wasser und legten sich jene flüchtigen Theilchen nach oben an dem Rand des Glases an und bildeten feste Kügelchen.

Ein dritter Versuch, welcher anzudeuten scheint, dass die Theilchen des Salpetergeistes, wenn sie ihre Bewegung verloren, entzündlich werden, ist folgender. Ich tröpfelte etwas Salpetergeist auf feuchtes Papier und schüttete dann Sand darauf; als der Sand den Salpetergeist ganz, oder beinah ganz, eingesogen hatte, trocknete ich ihn in diesem Papier vollständig über Feuer. Dann schüttete ich den Sand ab und brachte ihn an eine glühende Kohle, wo er sofort, als er dem Feuer sich näherte, in derselben Weise Funken sprühte, wie es geschieht, wenn der Sand mit Salpeter gemischt ist.[28]) Hätte ich mehr Gelegenheit gehabt, so hätte ich vielleicht noch andere Versuche damit verknüpft, welche die Frage genügend gelöst hätten; indess bin ich jetzt durch Anderes so abgehalten, dass ich es mit Ihrer Erlaubniss auf eine andere Gelegenheit verspare und zu andern Bemerkungen übergehe.

In § 5, wo der berühmte Verfasser die Gestalt der Salpetertheilchen berührt, wirft er den neuern Schriftstellern vor, dass sie sie falsch dargestellt haben. Ich weiss nicht, ob er damit auch Descartes meint; aber wenn es der Fall ist, so folgt er hierbei nur den Aeusserungen Anderer, da Descartes nicht von solchen Theilchen handelt, welche für das Auge sichtbar sind. Auch glaube ich nicht, dass der geehrte Verfasser meint, dass, wenn die festen Stückchen des Salpeters sich so abrieben, dass sie die Gestalt von einem Parallelopipedum oder eine

andere Gestalt annähmen, sie kein Salpeter mehr seien; sondern er meint damit wohl nur gewisse Chemiker, die nur das zulassen, was sie mit ihren Augen sehen oder mit ihren Händen greifen können.

Wenn der Versuch in § 9 hätte genau angestellt werden können, so würde er ganz das bestätigt haben, was ich aus meinem ersten oben erwähnten Versuche abgeleitet habe.

In §§ 13 bis 18 sucht der berühmte Verfasser darzulegen, dass alle wahrnehmbaren Eigenschaften nur von der Bewegung, Gestalt und den übrigen mechanischen Zuständen abhängen; indess giebt der Verfasser diese Beweise nicht als mathematische und ich brauche deshalb ihre volle Beweiskraft nicht zu untersuchen. Doch weiss ich nicht, weshalb der Verfasser so eifrig dies aus seinem Versuche abzuleiten sucht, da sowohl Baco als später Descartes dies genügend bewiesen haben. Auch sehe ich nicht, dass dieser Versuch hierfür eine grössere Bestätigung giebt als andere genügend bekannte Versuche. Denn erhellt dies in Bezug auf die Wärme nicht ebenso deutlich daraus, dass, wenn zwei selbst kalte Holzstücke an einander gerieben werden, sie sich zuletzt blos durch diese Bewegung entzünden?, ebenso daraus, dass der mit Wasser besprengte Kalk sich erhitzt?**) In Betreff des Tones sehe ich an diesem Versuche nichts Merkwürdigeres als wie bei dem Sieden des Wassers und bei vielen anderen Vorgängen. In Bezug auf die Farbe erwähne ich, um bei dem Wahrscheinlichen zu bleiben, nur, dass alle grünen Blätter sich bekanntlich in viele und sehr verschiedene Farben verändern. Ferner verbreiten übelriechende Körper bei ihrer Bewegung einen noch stärkeren üblen Geruch, namentlich wenn sie ein wenig erwärmt werden. Endlich verwandelt sich süsser Wein in Essig und ebenso vieles Andere. Deshalb möchte ich dies Alles (wenn ich mich der Freiheit des Philosophen bedienen darf)*) für überflüssig halten. „Ich sage dies, weil ich „fürchte, Andere, welche dem berühmten Verfasser nicht „so zugeneigt sind, wie er es verdient, möchten sich ein „falsches Urtheil über ihn bilden."

---

*) In dem von mir abgeschickten Briefe habe ich diese Worte absichtlich weggelassen (A. v. Sp.)

Ueber die Ursache der Erscheinung in §. 24 habe ich schon mich geäussert; ich füge hier nur hinzu, wie ich auch aus Erfahrung weiss, dass in jenen Salztröpfchen feste Salztheilchen schwimmen. Als sie aufwärts stiegen, trafen sie auf eine Glasscheibe, die ich dazu bereit hielt, und diese erhitzte ich, damit die dem Glase anhängenden flüchtigen Theile davonflögen, demnächst fand ich einen festen weisslichen Stoff, welcher an dem Glase haftete.

In §. 25 scheint der geehrte Verfasser beweisen zu wollen, dass die alkalischen Theilchen durch den Stoss der Salztheilchen nach verschiedenen Richtungen getrieben werden, während die Salztheilchen durch ihre eigene Bewegung sich in die Luft erheben. Auch ich habe bei Erklärung dieses Vorganges gesagt, dass die Theilchen des Salpetergeistes dadurch eine lebhaftere Bewegung erlangen, dass sie in die weiteren Höhlungen eindringen, wo sie von einem sehr feinen Stoff umgeben werden und von ihm so nach oben getrieben werden, wie die Holztheilchen von dem Feuer. Dagegen haben die alkalischen Theilchen ihre Bewegung von dem Stosse derjenigen Theilchen des Salpetergeistes erhalten, welche in die engeren Gänge eingedrungen sind. Auch kann reines Wasser die festen Theilchen nicht so leicht erweichen und lösen; deshalb kann es nicht auffallen, wenn solches in Wasser aufgelöstes Salz beim Zugiessen von Salpetergeist in das Wallen geräth, wie es der Verfasser in §. 24 beschreibt; ja, diese Aufwallung wird heftiger sein, als wenn man Salpetergeist auf festes, noch ungeweichtes Salz aufgiesst; denn im Wasser löst es sich in die kleinsten Theilchen auf, die sich leichter trennen und bewegen lassen, als wenn alle Theile des Salzes auf einander liegen und sich fest anhängen.

Zu §. 26 habe ich über den Geschmack des Salpetergeistes schon gesprochen; ich beschränke mich daher auf den Geschmack des alkalischen Theiles. Nahm ich diesen auf die Zunge, so empfand ich eine bald stechende Wärme, was mir anzeigte, dass es eine Art Kalk sein muss; denn dieses Salz erhitzt sich durch den Speichel, Schweiss, den Salpetergeist und vielleicht auch durch die feuchte Luft ebenso wie der Kalk durch das Wasser.

Zu §. 27 folgt daraus, dass ein Theilchen mit einem anderen sich verbindet, noch nicht, dass es eine neue

Gestalt annimmt; es wird dadurch nur grösser und dies genügt zu dem, was der Verfasser in diesem Paragraphen verlangt.

Zu §. 33 werde ich mich über die Art, wie der Verfasser philosophirt, aussprechen, wenn ich die Abhandlung gesehen haben werde, die er hier und in der Einleitung Seite 23 erwähnt.

Bei dem Flüssigen heisst es in §. 1: Es ist bekannt, dass dieser Zustand zu den allgemeinsten gehört u. s. w. Die aus aus dem täglichen Leben hervorgegangenen Begriffe, welche die Natur nicht so, wie sie an sich ist, erklären, sondern so, wie sie auf die menschlichen Sinne bezogen wird, möchte ich keineswegs zu den höheren Gattungsbegriffen zählen und nicht mit den reinen Begriffen, welche die Natur so, wie sie an sich ist, darlegen, vermischen (um nicht zu sagen: vermengen); zu letzteren gehören die Bewegung und die Ruhe mit ihren Gesetzen; zu ersteren das Sichtbare, das Unsichtbare, das Warme, das Kalte, und um es sogleich zu sagen, auch das Flüssige und Feste u. s. w.[30])

In §. 5 heisst es: „das Erste ist die Kleinheit der den Körper bildenden Theilchen; nämlich in den grössten“ u. s. w. Obgleich die Körper klein sind, so sind sie doch von ungleichen Oberflächen und Unebenheiten (oder können so beschaffen sein); wenn daher grosse Körper sich in demselben Verhältnisse bewegten, und ihre Bewegung zu ihrer Masse sich ebenso verhielte wie die Bewegung der kleinen zu ihrer Masse, so könnte man sie ebenfalls flüssig nennen, wenn das Wort „flüssig“ nicht etwas Aeusserliches bezeichnete und nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nur auf jene bewegten Körper bezogen würde, deren Kleinheit und deren Zwischenraum von den menschlichen Sinnen nicht bemerkt werden. Wenn man daher die Körper in flüssige und feste theilt, so ist dies dasselbe, als ob man sie in sichtbare und unsichtbare eintheilt.

Ferner heisst es daselbst: „Wenn man dies nicht durch chemische Versuche bestätigen kann“. Indess wird dies Niemand durch chemische und andere Versuche ohne Beweis und Rechnung darlegen können. Denn in Gedanken und beim Rechnen theilen wir die Körper ohne Ende und folglich auch die Kräfte, die

zu ihrer Bewegung erforderlich sind: aber durch Versuche wird man dies zu beweisen nie vermögen.

In §. 6 heisst es: „Grosse Körper seien weniger geeignet, das Flüssige zu bilden“, u. s. w. Indess mag man unter Flüssigem das von mir eben bemerkte verstehen oder nicht, so ist doch die Sache an sich selbst klar und ich sehe nicht ein, wie der geehrte Verfasser dies durch die in diesem Paragraphen beschriebenen Versuche beweisen will. Denn Knochen (wenn man über eine ungewisse Sache zweifeln will) sind allerdings zur Bildung von Speisesaft und ähnlichen Flüssigkeiten nicht geeignet, wohl aber vielleicht zur Bildung einer neuen Art von Flüssigkeit.

In §. 10 heisst es: „da dies sie weniger biegsam als früher macht“ u. s. w.; allein die Theilchen konnten ohne Veränderung, lediglich dadurch, dass sie in den Recipienten getrieben wurden, sich von den anderen trennen und so zu einem festeren Körper als Oel sich vereinigen. Denn die Körper sind leicht und schwer nach Verhältniss der Flüssigkeiten, in welche sie getaucht werden. So bilden die Buttertheilchen, so lange sie in der Milch schwimmen, einen Theil der Flüssigkeit; erhält aber die Milch durch Schütteln eine neue Bewegung, der sich ihre sämmtlichen Theilchen nicht in gleicher Weise anpassen können, so genügt dies, dass die schwereren sich sondern und die leichteren in die Höhe treiben. Allein da letztere wieder schwerer als die Luft sind, so werden sie von dieser niedergedrückt; auch sind sie zur Bewegung nicht geeignet und können deshalb für sich keine Flüssigkeit bilden; deshalb legen sie sich über einander und hängen an einander. Ebenso verwandeln sich die Dünste, wenn sie sich aus der Luft aussondern, in Wasser, welches man im Vergleich zur Luft fest nennen kann.[31])

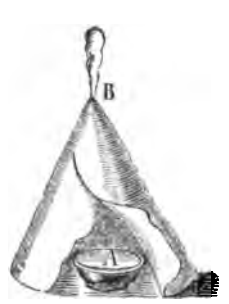
In §. 13 heisst es: „Als Beispiel dient mir die von dem Verfasser ausgedehnte Blase, welche von einer mit Luft gefüllten Blase“ u. s. w.; allein die Wassertheilchen bewegen sich unaufhörlich nach allen Richtungen und sie würden daher, wenn sie nicht von dem sie umgebenden Körper zurückgehalten würden, sich nach allen Richtungen zertheilen; ich kann daher nicht einsehen, was die Ausdehnung einer mit Wasser gefüllten Blase für die Beseitigung der kleinen Räume helfen soll. Denn wenn die Wassertheilchen an den von dem Finger gedrückten

Stellen der Blase nicht nachgeben, was sie, wenn sie frei wären, thun würden, so kommt dies davon, dass hier kein Gleichgewicht und keine Bewegung wie in dem Falle giebt, wenn ein Körper, etwa unser Finger, von der Flüssigkeit oder dem Wasser umgeben ist. Denn wenn auch das Wasser in der Blase noch so sehr gedrückt wird, so werden doch seine Theilchen einem in der Blase eingeschlossenen Steine ebenso Platz machen, wie sie es ausserhalb der Blase thun.

Im demselben Paragraphen heisst es: „Giebt es einen Theil des Stoffes?" Man muss diese Frage bejahen, wenn man nicht den Fortgang ohne Ende vorzieht oder (was noch verkehrter ist) einen leeren Raum anerkennen will.

In §. 19 heisst es: „damit die Flüssigkeitstheilchen den Eintritt in jene Poren finden und darin festgehalten werden (auf welche Weise" u. s. w.). Allein dies kann man nicht unbedingt von allen Flüssigkeiten behaupten, welche in die Poren anderer eindringen. Denn wenn die Theilchen des Salpetergeistes in die Poren von weissem Papier dringen, so machen sie es steif und spröde. Man kann diesen Versuch anstellen, wenn man auf eine weiss-glühende eiserne Kapsel, wie A (Fig. 2), einige Tropfen fallen lässt, und der Rauch sich durch einen Papierumschlag wie B hindurchziehen muss. Auch macht der Salpetergeist das Leder feucht, aber benetzt es nicht, sondern zieht es, gleich dem Feuer, zusammen.

No. 2.



In diesem Paragraphen heisst es weiter: „Was mit der Natur und dem Fliegen und Schwimmen" u. s. w. Hier wird die Ursache von dem Zweck entlehnt.

In §. 23 heisst es: „Obgleich deren Bewegungen selten von uns erfasst werden, so nehme man doch an" u. s. w. Allein die Sache erhellt ohne diesen Versuch und ohne allen Aufwand genügend daraus, dass man den Hauch aus dem Munde zur Winterszeit deutlich sich bewegen sieht, während man dies im Sommer oder in warmen

Räumen nicht bemerken kann. Wenn ferner im Sommer die Luft sich schnell abkühlt, so sammeln sich die aus dem Wasser aufsteigenden Dünste, welche sich nun wegen der veränderten Dichtigkeit der Luft nicht so wie vor der Abkühlung in ihr verbreiten können, über der Wasserfläche in solcher Menge, dass sie deutlich sichtbar werden.[24]) Auch ist eine Bewegung oft so langsam, dass man sie deshalb nicht wahrnimmt, wie z. B. den Schatten des Weisers an der Sonnenuhr; umgekehrt ist die Bewegung oft zu schnell, um gesehen zu werden, wie bei einem schnell bewegten Feuerbrande, wo man meint, der Brand ruhe in dem ganzen Umkreise, in dem er sich bewegt, wovon ich die Ursache hier wohl nicht anzugeben brauche. Endlich, um dies noch zu berühren, genügt es zur allgemeinen Erkenntniss der Natur des Flüssigen, zu wissen, dass man seine Hand, der bewegten Flüssigkeit entsprechend, nach allen Richtungen darin ohne Widerstand bewegen kann, wie Jedem klar ist, welcher auf die Begriffe achtet, welche die Natur an sich erklären, und nicht auf die, welche für das Gefühl der Menschen gebildet worden.[25]) Indess will ich deshalb diesen Versuch nicht als nutzlos bei Seite schieben; er würde vielmehr, wenn er mit jeder Flüssigkeit höchst genau und zuverlässig angestellt würde, sehr geeignet sein, deren besondere Eigenschaften darzulegen; ein Punkt, der höchst nothwendig ist und allen Philosophen am Herzen liegt.

Ueber das Feste. In § 7 heisst es: „Nach den allgemeinen Gesetzen der Natur.“ Dieser Beweis gehört dem Descartes an und ich kann nicht finden, dass der geehrte Verfasser einen besonderen Beweis aus seinen Versuchen und Beobachtungen hier beigebracht hätte.

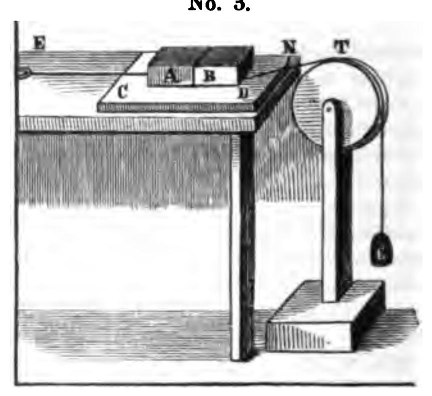
Ich hatte hier und bei dem Folgenden vielerlei mir bemerkt; indess ergab sich, dass der geehrte Verfasser sich später selbst verbessert.

In § 16 heisst es: „Und einmal Vierhundert und zweiunddreissig.“ Wenn dies sich auf das Gewicht des in einer Röhre eingeschlossenen Quecksilbers bezieht, so trifft es ziemlich genau das wahre Gewicht. Indess scheint mir die Prüfung dieses Punktes der Mühe werth, um zugleich, so weit als möglich, das Verhältniss des Druckes der Luft nach der Seite oder in horizontaler Richtung zu dem Drucke derselben in senkrechter

Richtung kennen zu lernen. Vielleicht lässt sich dies auf folgende Weise erreichen.[34])

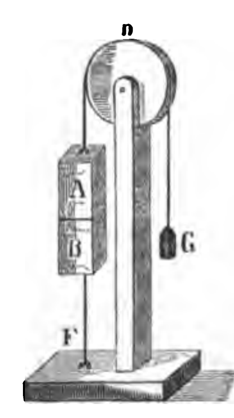
In der Figur 3 soll CD einen ebenen ganz glatten Spiegel vorstellen. A und B sind zwei Marmorstücke, die sich berühren; A ist an den Zahn E befestigt; B

No. 3.



an das Seil N; T ist ein Rad, G das Gewicht, welches die Kraft anzeigt, die zur Trennung des Marmorstückes B von A in horizontaler Richtung nöthig ist.

No. 4.



In Fig. 4 ist F ein starker Seidenfaden, mittelst welchem das Marmorstück B an den Boden angebunden ist. D ist das Rad, G das Gewicht, welches die Kraft anzeigt, welche zur Trennung des Marmorstückes A von B. in senkrechter Richtung nöthig ist.[35])

Das Uebrige fehlt.

Siebenter Brief (Aus dem Jahre 1662).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Vor vielen Wochen habe ich Ihren höchst willkommenen Brief, welcher sich über das Buch von Boyle so gelehrt auslässt, erhalten. Der Autor selbst dankt Ihnen mit mir für die mitgetheilten Anmerkungen; es wäre früher geschehen, wenn er nicht gehofft hätte, in kurzer Zeit von der Geschäftslast, die ihn drückt, befreit zu werden und so mit dem Danke zugleich die Antwort in Einem Ihnen senden zu können. In dieser Hoffnung ist er indess bis jetzt getäuscht worden; öffentliche und eigene Geschäfte nehmen ihn so in Anspruch, dass er diesmal Ihnen nur seinen Dank aussprechen kann und seine Erwiderung auf Ihre Bemerkungen auf eine spätere Zeit verschieben muss. Dazu kommt, dass zwei Gegner ihn in gedruckten Schriften angegriffen haben, denen er vor Allem antworten zu müssen glaubt. Diese Gegenschriften richten sich jedoch nicht gegen die Abhandlung über den Salpeter, sondern gegen eine andere Schrift desselben, welche die Versuche über die Luft enthält, womit deren Elastizität bewiesen werden soll. Sobald er damit fertig ist, wird er Ihnen seine Ansicht über Ihre Einwürfe mittheilen und einstweilen bittet er, sein Schweigen nicht übel auszulegen.

Das Kollegium von Philosophen, dessen ich, als ich bei Ihnen war, flüchtig erwähnte, ist durch die Gnade unseres Königs jetzt in eine Königliche Societät umgewandelt und mit Privilegien ausgestattet worden, durch welche ihr grosse Vorrechte eingeräumt sind und die schöne Hoffnung eröffnet wird, dass sie mit den nöthigen Einkünften ausgestattet werden soll.

Ferner möchte ich Sie bitten, den Gelehrten nicht länger das vorzuenthalten, was sie mit Ihrem scharfen Geiste sowohl innerhalb der Philosophie wie der Theologie ausgearbeitet haben; lassen Sie es vielmehr in die Oeffentlichkeit gelangen, trotz allem Belfern der

After-Theologen. Ihr Land ist das freieste und man kann in ihm am freiesten philosophiren. Ihre eigene Klugheit wird Ihnen schon rathen, Ihre Ansichten und Aussprüche möglichst vorsichtig zu äussern; dann können Sie das Uebrige ruhig dem Schicksal überlassen.

So lassen Sie also, bester Mann, von aller Furcht ab und scheuen Sie sich nicht, die Schwächlinge unserer Zeit zu reizen. Man hat lange genug mit der Dummheit und den Possen gekämpft, jetzt wollen wir die Segel der Wissenschaft ausspannen und in die Zugänge zur Naturerkenntniss weiter als bisher eindringen. Ich möchte glauben, dass der Druck Ihrer Schriften ohne Nachtheil bei Ihnen geschehen kann und dass kein Anstoss deshalb bei allen Einsichtigen zu befürchten ist. Wenn Sie diese zu ihren Beschützern und Unterstützern erhalten (wie ich Ihnen sicher versprechen möchte), so brauchen Sie die thörichte Menge nicht zu fürchten. Ich lasse Sie, verehrter Freund, nicht eher los, bis Sie meinen Bitten nachgeben und ich werde, so viel von mir abhängt, niemals zulassen, dass Ihre grossen und bedeutenden Gedanken in ewiges Schweigen verhüllt bleiben. Ich bitte Sie dringend, mir Ihren hierüber gefassten Entschluss mitzutheilen und zwar sobald, als Ihnen möglich ist.[36])

Vielleicht ereignet sich hier Manches, was Ihrer Beachtung werth sein dürfte. Die erwähnte Societät wird jetzt ihre Pläne ernster verfolgen und wenn der Friede an diesen Küsten nicht gestört werden sollte, wird sie die gelehrte Republik mit neuen Zierden schmücken. Leben Sie wohl, ausgezeichneter Mann, und seien Sie versichert, dass ich in Diensteifer und Freundschaft verharre

Ihr

H. Oldenburg.

Achter Brief (Vom 3. April 1663.)

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

(Die zweite Antwort auf den Brief 6.)

Geehrter Herr und geschätzter Freund!

Ich könnte Vieles zur Entschuldigung meines langen Schweigens anführen, indess läuft Alles darauf hinaus, dass

der Herr Boyle krank war und ich durch eine Menge Geschäfte gestört gewesen bin. Deshalb hat Herr Boyle nicht früher auf Ihre Bemerkungen über den Salpeter antworten können und deshalb bin ich mehrere Monate lang durch die Geschäfte so zerstreut worden, dass ich kaum noch mein eigener Herr gewesen und den Verpflichtungen nicht habe nachkommen können, die ich Ihnen gegenüber zu haben bekenne. Ich freue mich sehr, dass beide Hemmnisse (wenigstens auf einige Zeit) beseitigt sind, so dass ich mit einem so bedeutenden Freunde meinen Verkehr wieder beginnen kann. Ich thue dies jetzt von Herzen gern und meine Absicht ist, Alles (so Gott will) zu vermeiden, was unseren wissenschaftlichen Verkehr auf so lange wieder unterbrechen könnte.

Ehe ich auf das eingehe, was wir besonders zu verhandeln haben, will ich das erledigen, was ich Ihnen Namens Herrn Boyle sagen soll. Er hat Ihre Bemerkungen zu seiner physikalisch-chemischen Abhandlung mit seiner gewohnten Artigkeit aufgenommen und dankt Ihnen verbindlichst für Ihre Kritik. Einstweilen lässt er Ihnen sagen, dass er mit seiner Analyse des Salpeters nicht sowohl ein wahrhaft philosophisches und vollkommenes Werk habe liefern, als nur habe zeigen wollen, wie die gewöhnliche und in den Schulen festgehaltene Lehre über die substantiellen Formen und Qualitäten sich auf eine schwankende Unterlage stützt und wie die sogenannten spezifischen Unterschiede der Körper sich auf die Grösse, Bewegung, Ruhe und Lage ihrer Theile zurückführen lassen. Dies vorausgeschickt, meint Herr Boyle, dass sein Versuch mit dem Salpeter genügend erweise, wie der Salpeter, als solcher, durch die chemische Analyse sich in Theile auflöse, die unter sich und von dem Ganzen völlig verschieden sind und wie später der ganze Körper durch die Verbindung der Theile so wieder hergestellt werden kann, dass nur wenig an seinem früheren Gewicht fehlt. Er will nur gezeigt haben, dass die Sache sich wirklich so verhalte; während er über den von Ihnen dafür angenommenen Vorgang nicht habe handeln, und darüber, als ausserhalb seines Zweckes liegend, nichts habe bestimmen wollen. Was Sie einstweilen über diesen Vorgang annehmen, wonach Sie das feste Salpetersalz als die Schlacke betrachten und Aehnliches der Art, das sei, nach seiner

Ansicht, von Ihnen zwar behauptet, aber nicht bewiesen; und wenn Sie bemerken, dass die Schlacke oder dieses feste Salz Gänge enthalte, die nach dem Maasse der Salpetertheilchen ausgehöhlt seien, so bemerkt Herr Boyle, dass die Potasche in Verbindung mit Salpetergeist ebenso Salpeter erzeuge wie der Salpetergeist in Verbindung mit seinem eigenen festen Salze; [37]) daraus erhellt nach seiner Ansicht, dass auch in solchen Körpern Gänge bestehen, aus denen der Salpetergeist nicht ausgestossen wird. Auch kann Herr Boyle nicht einsehen, wie aus irgend welchen Erscheinungen die Nothwendigkeit für einen so feinen Stoff, wie Sie dabei hinzunehmen, hervorgehen soll; vielmehr stütze sich dieselbe lediglich auf die Hypothese, dass es keinen leeren Raum geben könne. [38])

Die von Ihnen angegebenen Ursachen für den unterschiedenen Geschmack des Salpetergeistes und Salpeters selbst treffen, wie Herr Boyle sagt, ihn nicht; und das, was Sie über die Entzündbarkeit des Salpeters und über die entgegengesetzte Natur des Salpetergeistes bemerken, beruht nach seiner Meinung nur auf des Descartes Lehre vom Feuer, die ihm aber noch keineswegs genügt habe.

Auf Ihre Versuche, womit Sie Ihre Erklärung der Erscheinungen beweisen wollen, erwidert Herr Boyle, 1) dass der Salpetergeist stofflich Salpeter sei, aber nicht der Form nach, weil sie in ihren Eigenschaften und Kräften sehr sich unterscheiden, wie im Geschmack, Geruch, in der Flüssigkeit, in der Kraft, Metalle aufzulösen, Pflanzenfarben zu verändern u. s. w. Wenn Sie 2) gewisse in die Höhe getriebene Theilchen zu Salpeterkrystallen sich verschwinden lassen, so kommt dies nach Herrn Boyle davon, dass die Salpetertheilchen zugleich mit dem Salpetergeist durch das Feuer ebenso fortgestossen werden, wie es bei dem Russe geschieht. Auf das, was Sie 3) über die Wirkung der Entschlackung anführen, erwidert Herr Boyle, dass durch diese Entschlackung der Salpeter, wie meistentheils der Fall, von einem das gemeine Salz vorstellenden Salze befreit werde, während das Aufsteigen und Erstarren zu festen Tropfen der Salpeter mit anderen Salzen gemein habe und dies von dem Druck der Luft und anderen Ursachen komme, die mit der vorliegenden Frage nichts zu thun haben und deshalb anderwärts zu besprechen seien. Was Sie 4) über Ihren dritten Versuch

sagen, das soll nach Herrn Boyle auch bei einigen anderen Salzen Statt haben, indem er meint, dass das wirklich entzündete Papier die starren und festen Theilchen des Salzes erzittern und so mache, dass das Funkeln sich vermehre.

Wenn Sie zu Abschn. 5 meinen, Herr Boyle klage den Descartes an, so soll dies vielmehr Sie selbst treffen; Herr Boyle will keineswegesauf Descartes gedeutet haben, sondern auf Gassendi und Andere, welche den Salpetertheilchen eine Cylindergestalt zuschreiben, während sie doch eine prismatische sei; auch spreche er nur von den sichtbaren Gestalten.

Auf Ihre Bemerkungen zu Abschn. 13—18 erwidert Herr Boyle, dass er dies nur geschrieben, um den Nutzen der Chemie für die Bestätigung der mechanischen Prinzipien der Philosophie darzulegen und zu begründen, da kein Anderer dies bis jetzt so klar dargelegt und behandelt habe. Herr Boyle gehört zu Denen, die auf ihr eigenes Denken nicht so fest sich verlassen, dass sie die Uebereinstimmung desselben mit den Erscheinungen nicht zu beachten brauchten. [39]) Es besteht nach seiner Meinung ein grosser Unterschied zwischen Versuchen, bei denen man nicht weiss, was die Natur dabei thut und welche Stoffe mitwirken und zwischen denen, wo man die wirkenden Kräfte genau kennt. So ist das Holz ein viel mehr zusammengesetzter Körper als der Stoff, von dem der Verfasser handelt. Bei dem Aufwallen des gewöhnlichen Wassers tritt Feuer von aussen hinzu, was bei der Erzeugung des Tones bei seinem Versuche nicht Statt hat. Ferner sei die Ursache, weshalb das Pflanzengrün sich in so mannichfache Farben umwandelt, wohl noch ungewiss; aber sie liege jedenfalls in einer Veränderung der Theilchen, wie aus dem Versuche erhelle, wo die Farbe durch Zuguss von Salpetergeist verändert werde. Endlich meint er, dass der Salpeter weder einen widerlichen noch einen angenehmen Geruch habe; nur wenn er aufgelöst werde, zeige sich der schlechte Geruch, der bei der Erstarrung wieder verschwinde.

Auf Ihre Bemerkungen zu Abschn. 25 (da das Uebrige ihn nicht angehe) erwidert er, dass er den Epikureischen Grundsätzen gefolgt sei, wonach die Bewegung den Theilchen ursprünglich einwohne; da man

zur Erklärung der Erscheinungen mit irgend einer Hypothese beginnen müsse. Indess will er sie damit nicht zu der seinigen machen; vielmehr habe er sie nur benutzt, um seine Ansicht gegen die Chemiker und die Schulen aufrecht zu erhalten; er habe nur damit zeigen wollen, dass aus dieser Hypothese der Vorgang sich gut erklären lasse. Auf Ihre Anmerkung, dass das reine Wasser feste Theile nicht auflösen könne, erwidert Herr Boyle, dass die Chemiker hin und wieder bemerkt haben und behaupten, wie reines Wasser die alkalischen Salze schneller als andere Salze auflöse.

Zur Prüfung Ihrer Bemerkungen über das Flüssige und Feste hat Herr Boyle noch nicht die nöthige Musse gehabt; das Obige theile ich Ihnen aber schon jetzt mit, um nicht länger des Verkehrs und der wissenschaftlichen Unterhaltung mit Ihnen zu entbehren. Dabei bitte ich dringend, dass, wenn ich Ihnen hier Etwas nur zerstückt und verstümmelt anvertraue, Sie es doch freundlichst aufnehmen und es mehr auf Rechnung meiner Eilfertigkeit als des Scharfsinnes des berühmten Herrn Boyle setzen. Ich habe es mehr aus der geselligen Unterhaltung mit ihm entnommen und nicht aus streng formulirten und geordneten Antworten. Unzweifelhaft wird mir deshalb manches von seinen Aeusserungen entgangen sein, was bedeutender und treffender ist als das, was ich davon Ihnen hier mitgetheilt habe; alle etwaige Schuld trifft deshalb mich allein und nicht den Verfasser, der davon frei ist.

Ich wende mich jetzt zu unseren eigenen Angelegenheiten. Ich erlaube mir hier zunächst die Bitte, dass Sie Ihre so bedeutende Schrift vollenden möchten, worin Sie von dem Uranfange der Dinge, deren Abhängigkeit von einer ersten Ursache und von der Verbesserung unseres Verstandes handeln. Ich bin überzeugt, verehrter Freund, dass keine andere Veröffentlichung den wahren Gelehrten und Forschern willkommener und angenehmer sein wird als die Ihrer Abhandlung. Ein Mann von Ihrem Geist und Anlagen hat hierauf mehr Werth zu legen als auf das, was den Theologen unserer Zeit und Sitten gefällt; denn diese kümmern sich weniger um die Wahrheit als um ihre Behaglicheit. Ich beschwöre Sie also bei unserem Freundschaftsbunde und bei allem Recht auf Vermehrung

und Verbreitung der Wahrheit, uns Ihre Schriften dieses Inhaltes nicht vorzuenthalten und zu missgönnen.[40])

Sollten indess überwiegende, mir unbekannte Gründe Sie an der Veröffentlichung Ihrer Schrift verhindern, so bitte ich sehr, mir wenigstens brieflich einen Auszug davon gefälligst mitzutheilen; ich werde Ihnen für diese Gefälligkeit in Freundschaft sehr verbunden sein. Der gelehrte Herr Boyle wird bald Weiteres veröffentlichen, was ich Ihnen statt Gegenleistung übersenden werde; dabei sollen Sie auch eine Schilderung unserer neu eingerichteten Königlichen Societät erhalten; zu deren Mitgliedern, ungefähr zwanzig, auch ich gehöre und dabei mit dem einem und andern den Sekretär abgebe. Die Kürze der Zeit verhindert mich, diesmal noch Anderes mit Ihnen zu besprechen. Rechnen Sie auf meine Treue, wie sie einem ehrlichen Menschen möglich ist, und auf meine Bereitwilligkeit zu allen Diensten, soweit meine schwachen Kräfte hinreichen. Ich bleibe von ganzem Herzen, bester Herr,

Ihr
ergebener
H. Oldenburg.

London, den 3. April 1663.

Neunter Brief (Vom 17. Juli 1663).

(Antwort auf Brief 8.)

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

Geehrter Herr!

Ihren längst erwarteten Brief habe ich erhalten. Erst jetzt ist es mir möglich, ihn zu beantworten; ehe ich jedoch dazu schreite, erwähne ich kurz, was mich bisher davon abgehalten hat. Als ich im April mit meinem Hausrath hierher übergesiedelt war, reiste ich nach Amsterdam.[41]) Dort baten mich mehrere Freunde, Ihnen die Abhandlung mitzutheilen, worin ich den zweiten Theil der Prinzipien von Descartes in geometrischer Weise begründet und die Hauptsätze der Metaphysik kurz dargelegt hatte. Ich hatte Beides

einem jungen Manne diktirt, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen mittheilen wollte. Die Freunde baten mich da, auch den ersten Theil der Prinzipien möglichst bald in derselben Weise zu behandeln, und um denselben zu Willen zu sein, machte ich mich gleich darüber und brachte die Arbeit in vierzehn Tagen fertig. Ich übergab sie den Freunden, welche mich zuletzt baten, die Veröffentlichung zu gestatten. Ich bewilligte es gern, unter dem Beding, dass Einer derselben in meiner Gegenwart die Schreibart fliessender mache und ein Vorwort beifüge, um den Leser zu benachri htigen, dass nicht Alles, was die Abhandlung enthalte, als meine Ansicht angesehen werde dürfe. Denn ich habe Vieles darin aufgenommen, was meinen Ansichten geradezu widerspricht; dies sollte an einigen Beispielen erläutert werden. Dieses Alles versprach mir der Freund,[42]) welcher die Herausgabe übernommen hatte, und deshalb habe ich mich etwas länger in Amsterdam aufgehalten. Als ich dann in meinem jetzigen Wohnort zurückkehrte, haben die vielen Besuche, mit denen Freunde mich beehrten, mich kaum zur Besinnung kommen lassen. Jetzt endlich, verehrter Freund, habe ich so viel Zeit, um Ihnen dies mitzutheilen und zugleich den Grund für die Herausgabe dieser Abhandlung Ihnen anzugeben. Vielleicht giebt dies nämlich den einflussreichern Männern meines Landes einen Anlass, die Arbeiten, die wirklich meine Ansichten enthalten, zur Ansicht zu verlangen, und sie werden dann dafür Sorge tragen, dass ich sie ohne Besorgniss vor Nachtheilen veröffentlichen kann.

Sollte diese Erwartung eintreffen, so werde ich sogleich Einiges bekannt machen; wo nicht, so werde ich lieber schweigen, als den Leuten meine Ansichten gegen den Willen meines Landes aufzudrängen und mich bei denselben verhasst zu machen. Deshalb, verehrter Freund, bitte ich Sie, sich bis dahin zu gedulden; Sie sollen dann entweder die gedruckte Abhandlung oder den gewünschten Auszug erhalten. Sollten Sie schon während des Druckes einige Exemplare zu haben wünschen, so werde ich Ihren Wunsch erfüllen, sobald ich ihn erfahre, und eine Gelegenheit zur Absendung ermitteln.[43])

Ich komme jetzt auf Ihren Brief zurück. Ich bin Ihnen und dem geehrten Herrn Boyle für Ihre aus-

gezeichnete Güte und Gefälligkeit grossen Dank schuldig, weil die vielen und wichtigen Ihnen obliegenden Geschäfte Sie Ihres Freundes nicht vergessen liessen, und Sie sogar versichern, dass, so viel Ihnen möglich, unser brieflicher Verkehr nicht wieder so lange unterbrochen werden solle. Auch dem gelehrten Herrn Boyle danke ich für seine Antworten auf meine Bemerkungen, wenn sie auch nur obenhin und nebenbei von ihm ertheilt worden sind. Denn ich gestehe, dass meine Bemerkungen nicht so gewichtig sind, dass der gelehrte Herr auf ihre Beantwortung die Zeit verwende, welche er tiefern Betrachtungen zuwenden kann. Ich glaubte und war überzeugt, dass der gelehrte Herr bei seiner Abhandlung über den Salpeter sich mehr vorgesetzt gehabt, als nur die Unsicherheit der Grundlage darzulegen, auf der jene kindische und possenhafte Lehre von den substantiellen Formen, Qualitäten u. s. w. beruht. Ich glaubte vielmehr, der berühmte Mann wolle die Natur des Salpeters darlegen und zeigen, dass er ein aus verschiedenen festen und flüchtigen Stoffen zusammengesetzter Körper sei, und deshalb wollte ich durch meine Darlegung zeigen (und meine, dies sei auch vollkommen geschehen), dass man alle Erscheinungen, die der Salpeter bietet, soweit ich sie kenne, leicht erklären könne, selbst wenn der Salpeter kein solcher zusammengesetzter Körper sei, sondern zu den einfachsten gehöre. Deshalb lag es nicht in meiner Aufgabe, zu zeigen, dass das feste Salz die Schlacke des Salpeters sei; vielmehr war dies nur eine Annahme, um zu sehen, wie der berühmte Mann mir zeigen könnte, dass dies nicht der Fall sei, sondern dass das feste Salz zum Wesen des Salpeters gehöre, ohne das er nicht begriffen werden könne. Dies, glaubte ich, wie gesagt, sei die Absicht des berühmten Mannes gewesen.

Wenn ich daher gesagt habe, dass das Salz Gänge enthalte, deren Höhlungen dem Maasse der Salpetertheilchen entspreche, so geschah dies nicht, um die Wiederherstellung des Salpeters zu erklären, denn aus dem, was ich gesagt, nämlich dass die Wiederherstellung in der blossen Verdichtung des Salpetergeistes bestehe, ergiebt sich, dass jeder Kalk, dessen Gänge so enge sind, dass die Salpetertheilchen nicht eindringen können, und deren Wände nicht fest sind, die Bewegung der Salpeter-

theilchen hemmen und somit nach meiner Hypothese den Salpeter wieder herstellen kann. Es kann deshalb nicht auffallen, wenn andere Salze, wie die des Weinsteins und der Potasche, ebenfalls zu dieser Wiederherstellung des Salpeters benutzt werden können. Wenn ich nur von dem festen Salpeter gesagt habe, dass er Gänge enthalte, welche der Grösse der Salpetertheilchen entsprechen, so habe ich damit nur die Ursache angeben wollen, weshalb das Salpetersalz sich so gut zur Wiederherstellung des Salpeters eignet, dass dabei an seinem frühern Gewicht nur wenig fehlt. Ich glaube sogar daraus, dass auch andere Salze diese Wiederherstellung herbeiführen, zeigen zu können, dass das Salpetersalz keinen wesentlichen Bestandtheil des Salpeters bildet, wenn nicht der berühmte Mann gesagt hätte, dass das Salpetersalz das am allgemeinsten verbreitete sei und deshalb in dem Weinstein und in der Potasche enthalten sein könne.

Wenn ich ferner gesagt, dass die Salpetertheilchen in den grössern Gängen von einem feinern Stoff umgeben seien, so habe ich dies allerdings, wie der geehrte Mann bemerkt, aus der Unmöglichkeit eines leeren Raumes abgeleitet; aber ich verstehe nicht, wie er die Unmöglichkeit des leeren Raumes eine Hypothese nennen kann, da dieser Satz klar daraus folgt, dass das Nichts keine Eigenschaften haben kann. Ich wundere mich über diesen Zweifel des berühmten Mannes um so mehr, da er keine realen Accidenzen zuzulassen scheint; nun frage ich aber, ob es nicht ein reales Accidenz wäre, wenn es eine Grösse ohne Substanz gäbe?[44])

Die Ursachen für den Unterschied im Geschmack des Salpetergeistes und des Salpeters habe ich deshalb angeführt, weil ich damit zeigen konnte, dass aus diesem Unterschied, den ich allein zwischen Salpetergeist und Salpeter zulasse, alle Erscheinungen desselben sich, ohne des festen Salzes zu bedürfen, leicht erklären lassen.

Das, was ich über die Entzündlichkeit des Salpeters und die Unentzündlichkeit des Salpetergeistes gesagt habe, verlangt nichts weiter zur Erregung der Flamme in irgend einem Körper, als einen Stoff, welcher dessen Theile trennt und in Bewegung setzt; Beides lehrt, meine ich, sowohl die tägliche Erfahrung wie die Vernunft.[45])

Ich wende mich zu den Versuchen, die, wie ich aus-

drücklich bemerkt habe, ich nicht als unbedingt gültige beigebracht habe, sondern nur um meine Erklärung in einiger Weise zu bestätigen. Bei dem ersten Versuche, den ich anführe, hat der berühmte Mann nur das bemerkt, was ich selbst ausdrücklich gesagt habe; dagegen sagt er nichts von den andern, obgleich ich sie auch nur angestellt habe, um das, worin der gelehrte Herr mit mir übereinstimmt, unzweifelhafter zu machen. Wenn er ferner bei dem zweiten Versuche sagt, dass durch die Entschlackung der Salpeter meist von einem Salze, was dem gewöhnlichen gleiche, gereinigt werde, so fehlt dafür der Beweis; den ich habe, wie gesagt, diese Versuche nicht angeführt, um damit das von mir Gesagte vollständig zu beweisen, sondern weil sie das, was ich gesagt und als vernünftig dargelegt habe, gewissermassen bestätigen. Wenn er bemerkt, dass das Aufsteigen zu festen Kügelchen allen Salzen gemein sei, so thut dies nichts zur Sache; denn ich gebe zu, dass auch andere Salze Unreinigkeiten enthalten, durch deren Beseitigung sie flüchtiger werden. Bei dem dritten Versuche bemerkt er nichts, was mich treffen könnte. Im fünften Abschnitt habe ich geglaubt, dass er den edlen Descartes tadele, weil er dies an andern Stellen, nach der Jedem gestatteten Freiheit der Untersuchung, gethan hat, ohne dass der Charakter Beider dadurch verdächtigt worden; auch Andere, welche die Schriften des berühmten Herrn und des Descartes gelesen haben, werden ebenso wie ich urtheilen, wenn sie nicht ausdrücklich des Gegentheils belehrt werden. Trotzdem hat der geehrte Herr sich immer noch nicht klar ausgesprochen, da er nicht sagt, ob Salpeter aufhört, es zu sein, wenn die sichtbare Gestalt seiner Theilchen, von der er allein sprechen will, so lange abgerieben wird, bis sie die Form von Parallelopipeden oder andern Figuren angenommen hat.

Ich lasse dies indess dahingestellt und wende mich zu dem in Abschnitt 13—18 Gesagten. Ich gestehe hier gern, dass diese Wiederherstellung des Salpeters einen schönen Fall für die Erkenntniss der Natur des Salpeters darbietet; vorausgesetzt, dass man vorher die Grundsätze der höhern Mechanik gelernt habe und wisse, dass alle Veränderungen der Körper sich nach mechanischen Gesetzen vollziehen. Indess spricht dafür der behandelte

Fall nicht deutlicher und überzeugender als viele andere augenfällige Versuche, obgleich man dies aus ihnen nicht ableitet. Wenn daher der geehrte Herr sagt, dass seine Lehre bei Andern nicht so klar vorgetragen und behandelt worden, so hat er vielleicht etwas gegen die Gründe von Baco und Descartes im Sinne, womit er sie widerlegen zu können glaubt und was ich nicht verstehe; indess führe ich diese Gründe hier nicht an, da sie dem geehrten Herrn bekannt sein werden. Doch bemerke ich, dass auch diese Männer verlangt haben, die Erscheinungen müssten mit ihren Begründungen übereinstimmen; haben sie dabei im Einzelnen geirrt, so waren sie Menschen, und Menschliches kann jedem Menschen begegnen.

Der Herr sagt weiter, dass ein grosser Unterschied zwischen den Fällen bestehe (den augenfälligen und zweifelhaften Versuchen nämlich, die ich angeführt habe), wo man nicht wisse, was die Natur dabei noch thue und was mit einwirke, und denen, wo die wirkenden Stoffe genau gekannt seien. Indess kann ich nicht finden, dass der berühmte Mann die Natur der in diesem Falle wirkenden Stoffe erklärt habe, nämlich des Salpetersalzes und des Salpetergeistes; obgleich sie nicht weniger dunkel scheinen als die von mir angeführten Stoffe des gewöhnlichen Kalkes und Wassers. Bei dem Holze räume ich gern ein, dass es ein Körper ist, der mehr zusammengesetzt ist als der Salpeter; allein was thut dies zur Sache, so lange wir deren Natur nicht kennen und nicht wissen, in welcher Weise in beiden die Hitze entsteht? Auch wundere ich mich, dass der berühmte Mann zu sagen wagt, dass er wisse, was in dem betreffenden Falle die Natur thue. Wie will er zeigen können, dass die Hitze hier nicht durch einen ganz feinen Stoff erzeugt worden ist? Etwa daraus, dass das alte Gewicht nur um ein Weniges verändert sei? allein wenn auch hier gar nichts fehlte, würde dies doch nach meiner Ansicht daraus nicht folgen, da es bekannt ist, wie ein Körper durch eine sehr geringe Menge eines Stoffes zu einer gewissen Wärme gebracht werden kann, ohne damit irgend merklich schwerer oder leichter zu werden. Deshalb kann man mit Recht zweifeln, ob nicht Stoffe mitgewirkt haben, welche den Sinnen sich entziehen, zumal so lange man nicht weiss, wie alle jene Veränderungen,

welche der berühmte Mann während des Versuches bemerkte, aus den genannten Körpern entstehen konnten; ja ich bin überzeugt, dass die Hitze und jenes Auflodern, was der berühmte Mann erwähnt, von einem fremden Stoffe ausgegangen sind. Ferner glaube ich mich mehr berechtigt, aus dem Aufwallen des Wassers (ohne dessen Bewegung zu erwähnen) die Erschütterung der Luft als die Ursache anzunehmen, welche den Ton hervorbringt, als aus diesem Versuche, bei welchem die Natur der mitwirkenden Stoffe ganz unbekannt ist, und bei dem man eine Hitze bemerkt, deren Ursache und Entstehungsart ganz unbekannt ist. Endlich giebt es Vielerlei, was ohne Geruch ist, aber dessen Theile sofort gerochen werden, so wie sie bewegt und erwärmt werden, und wo dieser Geruch, wenigstens für unsere Sinne, mit der Abkühlung wieder verschwindet; ich nenne als Beispiel den Bernstein und Anderes, deren Zusammensetzung vielleicht grösser ist als die des Salpeters.

Meine Bemerkungen zu dem 24sten Abschnitt zeigen, dass der Salpetergeist kein reiner Geist ist, sondern dass er mit Salpeterkalk und Anderem vermischt ist; ich zweifle daher, ob der berühmte Mann hat genau, durch Wiegen, wie er sagt, beobachten können, dass das Gewicht des eingetropften Spiritusgeistes mit dem Gewicht des bei der Detonation verschwundenen so ziemlich übereinstimme.

Wenn endlich das reine Wasser nach dem Augenschein die Kalisalze schneller löst, so ist es doch ein einfacherer Körper als die Luft und kann deshalb nicht so viel Arten von Körperchen enthalten, die durch die Poren aller Kalkarten leicht eindringen könnten; vielmehr besteht das Wasser überwiegend aus Theilchen derselben Art, die den Kalk zwar bis zu einem gewissen Grade mehr wie die Luft auflösen können; allein daraus folgt nicht, dass das Wasser dies bis zu diesem Grade viel schneller bewirken müsse als die Luft; denn die Luft enthält auch gröbere und auch viel feinere und überhaupt Theilchen aller Art, welche durch Poren eindringen können, die für die Wassertheilchen zu eng sind. Daher kann die Luft zwar nicht so schnell als das Wasser, da sie nicht aus so gleichartigen Theilen besteht, aber doch viel besser und vollständiger den Salpeterkalk

auflösen und ihn damit biegsamer und also auch geeigneter machen, um die Bewegungen der Theilchen des Salpetergeistes zu hemmen. Denn nach den Versuchen kann ich noch jetzt keinen andern Unterschied zwischen Salpetergeist und dem Salpeter anerkennen, als dass die Theilchen des letztern sich in Ruhe befinden, während die jenes sehr schnell sich untereinander bewegen. Deshalb ist der Unterschied zwischen beiden ungefähr derselbe wie zwischen Eis und Wasser.

Indess wage ich nicht, Sie länger hiermit zu unterhalten; ich fürchte, schon zu weitläufig gewesen zu sein, obgleich ich mich der möglichsten Kürze befleissigt habe. Wenn ich Sie dennoch belästigt habe, so vergeben Sie es mir und nehmen Sie die offenen und freien Aeusserungen Ihres Freundes in dem besten Sinne auf. Ich hielt es nicht für rathsam, über diese Dinge ganz zu schweigen; dagegen würde es blosse Schmeichelei sein, wenn ich das gegen Sie loben wollte, was mir nicht ganz gefällt; denn nichts ist verderblicher und gefährlicher für die Freundschaft. Ich habe mich deshalb zur offensten Aussprache meiner Ansicht entschlossen, da dies philosophischen Männern das Liebste sein muss. Indess steht es in ihrer Gewalt, diese Gedanken dem Feuer, statt dem gelehrten Herrn Boyle zu übergeben, wenn Sie es für besser halten. Handeln Sie, wie es Ihnen gutdünkt, aber seien Sie versichert, dass ich Ihnen und dem geehrten Herrn Boyle in aller Liebe zugethan bin. Ich bedauere nur, dass meine schwachen Kräfte mich hindern, dies durch die That zu zeigen; indess u. s. w. [46])

Zehnter Brief (Vom 31. Juli 1663).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Geehrter Herr und werther Freund!

Der Wiederbeginn unseres Briefwechsels hat mir viel Freude gemacht. Ich habe Ihren Brief vom 17/27. Juli zu meiner grossen Freude richtig erhalten und zwar aus doppeltem Grunde; einmal sah ich, dass Sie wohl sind,

und dann, dass Sie mir Ihre Freundschaft noch bewahrt haben. Dazu kam noch die frohe Nachricht, dass Sie den ersten und zweiten Theil der Prinzipien von Descartes in geometrischer Beweisführung dem Druck übergeben haben und mir einige Exemplare davon gefälligst zusichern. Ich nehme dieses Anerbieten freudig an und bitte, diese schon unter der Presse befindliche Abhandlung dem Herrn Peter Serrarius zu Amsterdam gefälligst für mich zu übersenden. Dieser wird nach meinem Auftrage das Packet in Empfang nehmen und mir durch einen herüberkommenden Freund übersenden.

Dabei gestatten Sie mir, Ihnen zu sagen, wie ich es nicht billigen kann, dass Sie auch jetzt noch, namentlich in Ihrem so freien Lande, die von Ihnen als ihre eigenen anerkannten Schriften zurückhalten wollen; denn bei Ihnen kann man ja frei sagen, was man denkt und will. Brechen Sie also diese Riegel; Sie können ja Ihren Namen verschweigen und sich so ausser aller Gefahr bringen.

Der geehrte Herr Boyle ist auf das Land gezogen; sobald er in die Stadt zurückkehrt, werde ich ihm den ihn betreffenden Theil Ihres gelehrten Briefes mittheilen und Ihnen seine Ansicht über Ihre Erwiderungen, sobald ich sie erfahre, mittheilen. Sie haben wahrscheinlich schon seinen „Chemischen Skeptiker“ gesehen, der schon vor längerer Zeit lateinisch herausgekommen und im Auslande viel besprochen worden ist. Das Buch führt viele chemische und physische Paradoxen und hypostatische (wie man sie nennt) Grundsätze der Anhänger des Stagiriten auf und unterwirft sie einer strengen Prüfung. [47])

Kürzlich hat er eine andere Schrift veröffentlicht, die vielleicht noch nicht zu Ihren Buchhändlern gelangt ist; ich lege sie daher Ihnen hier bei und bitte, diese kleine Gabe freundlichst aufzunehmen. Das Büchelchen enthält, wie Sie finden werden, eine Vertheidigung der elastischen Kraft der Luft gegen die Angriffe eines gewissen Franz Linus, welcher sich in einer unverständlichen und unsinnigen Weise abmüht, die Erscheinungen, welche Herr Boyle in seinen neuen physikalisch-mechanischen Versuchen beschreibt, durch eine Art Seil zu erklären. Lesen Sie doch die Schrift und lassen Sie mich Ihre Ansicht wissen. [48])

Unsere Königliche Sozietät verfolgt ihre Aufgabe

nach Kräften und mit Geschick; sie hält sich innerhalb der Schranken der Versuche und Beobachtungen und vermeidet die Abgründe des Disputirens.

Man hat neuerlich einen schönen Versuch dargestellt. welcher die Vertheidiger des leeren Raumes sehr in die Enge treibt, aber deren Gegnern sehr gefällt. Die Glasflasche A ist bis oben mit Wasser gefüllt und mit ihrer Oeffnung in das Glasgefäss B gestellt, was Wasser enthält. Sie wird nun dem Recipienten der neuen Luftpumpmaschine des Herrn Boyle aufgesetzt, und aus dem Recipienten wird die Luft ausgepumpt. Man sieht dann eine Menge Blasen aus dem Wasser in die Flasche A aufsteigen, was das Wasser von dort in das Gefäss B unter die Oberfläche des in ihr befindlichen Wassers treibt. Man lässt dann beide Gefässe in diesem Zustande ein oder zwei Tage stehen und wiederholt nur fleissig die Auspumpungen der Luft. Dann nimmt man beide aus der Glocke hervor und füllt die Flasche A mit dem von Luft befreiten Wasser, stellt sie wieder verkehrt in das Gefäss B und bringt wieder beide Gefässe unter die Glocke der Luftpumpe. Ist die Luft da wieder gehörig ausgepumpt, so sieht man wohl einzelne kleine Bläschen in dem Halse der Flasche A aufsteigen, welche, oben angelangt, mit der fortgehenden Auspumpung sich selbst ausdehnen und das ganze Wasser wie früher aus der Flasche herabtreiben. Dann wird die Flasche wieder aus der Glocke genommen und mit luftfreiem Wasser bis zum Rande



No. 5.

gefüllt, dann abermals umgedreht und wieder unter die Glocke gebracht. Wird nun die Luft aus der Glocke vollständig und genau ausgepumpt, so bleibt das Wasser in der Flasche in der Höhe, ohne herabzusinken. Bei diesem Versuche ist also die Ursache, welche nach Boyle das Wasser bei dem Torricelli'schen Versuche in der Höhe erhalten soll (nämlich die Luft, welche auf das Wasser im Gefässe B drückt), ganz beseitigt, und das Wasser in der Flasche sinkt doch nicht herab. Ich fügte gern noch mehr hinzu, allein Freunde und Geschäfte rufen mich ab.[49])

Ich kann meinen Brief nicht schliessen, ohne Ihnen nochmals an das Herz zu legen, dass Sie Ihre Untersuchungen bald veröffentlichen möchten. Ich werde mit diesen Bitten nicht eher ablassen, als bis Sie ihnen Folge geleistet. Wollten Sie mir bis dahin Einiges von dem Inhalte mittheilen, so würden Sie mich entzücken und aufs Aeusserste Ihnen verpflichten. Bleiben Sie im besten Wohlsein und bewahren Sie mir Ihre Liebe.

Ihr
Freund und Verehrer
H. Oldenburg.

London, den 31. Juli 1663.

Elfter Brief (Vom 4. August 1663).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Verehrter Herr und werther Freund!

Es sind kaum 3 oder 4 Tage verflossen, dass ich mit dem gewöhnlichen Kourier einen Brief Ihnen gesandt habe, worin ich eines von Herrn Boyle verfassten Büchelchens erwähnte, das ich Ihnen senden wollte. Ich hatte damals noch keine Aussicht, so schnell einen Bekannten zu finden, der es Ihnen überbringen könnte; allein schneller, als ich erwartete, hat sich jetzt einer gefunden. Somit erhalten Sie jetzt, was ich Ihnen früher nicht senden konnte und in Anschluss daran herzliche Grüsse von Herrn Boyle, der vom Lande nach der Stadt

zurückgekehrt ist. Er bittet Sie, seine Vorrede zu den Versuchen über den Salpeter einzusehen; Sie würden daraus den Zweck, den er sich bei diesem Werke vorgesetzt, am besten entnehmen. Er habe nämlich zeigen wollen, dass die Ansichten der sich wieder erhebenden gesündern Philosophie durch klare Versuche erläutert und auf das Beste dargelegt werden können, ohne jene Schulformeln mit ihren possenhaften Qualitäten und Elementen zu Hülfe nehmen zu müssen. Dagegen habe er keineswegs die Natur des Salpeters darlegen, noch das missbilligen wollen, was von irgend Jemand über die Gleichförmigkeit des Stoffes und über die nur auf der Bewegung, Gestalt u. s. w. der Körper beruhenden Unterschiede derselben gelehrt werden könne. Er habe nur zeigen wollen, dass die verschiedene Mischung der Körper noch mancherlei Unterschiede und sehr verschiedene Wirkungen zur Folge habe, und dass daraus die Philosophen und Jedermann eine gewisse Stoffverschiedenheit folgern dürfen, so lange die Erkenntniss des Urstoffes noch nicht erreicht sei.

Ich glaube daher nicht, dass im Grunde und sachlich Sie von Herrn Boyle abweichen. Wenn Sie bemerken, dass jede Kalkart, deren Gänge so eng sind, dass die Salpetertheilchen nicht eindringen können, und deren Wände schwach sind, die Bewegung der Salpetertheilchen aufhalten können und dadurch die Wiederherstellung des Salpeters bewirken, so erwidert Herr Boyle, dass dies nur geschehe, wenn der Salpetergeist mit andern Kalkarten, aber nicht mit seinem eigenen Kalk vermengt werde.

Ihren Grund gegen den leeren Raum will Herr Boyle kennen und ihn erwartet haben; allein er kann sich dabei nicht beruhigen und wird sich darüber an einem anderen Orte aussprechen.

Ich soll Sie ferner in seinem Auftrage bitten, ihm einen Fall mitzutheilen, wo zwei riechende Körper, zu einem verbunden, den Körper (wie den Salpeter) ganz geruchlos machen. Er meint, die Theile des Salpeters seien der Art, dass der Salpetergeist einen sehr eindringenden Geruch verbreite, der feste Salpeter aber auch einen Geruch von sich gebe.

Er bittet Sie ferner, zu erwägen, ob das Eis und

Wasser sich hier mit dem Salpeter und seinem Geiste vergleichen lassen: da das ganze Eis sich lediglich in Wasser umwandle und das geruchlose Eis auch, wenn es zu Wasser geworden, geruchlos bleibe; dagegen beständen grosse Unterschiede zwischen der Beschaffenheit des Salpetergeistes und dem festen Salpetersalze, wie die gedruckte Abhandlung genügend darlege.

Dies und Aehnliches hörte ich hierüber von dem berühmten Verfasser; ich gebe es hier wieder, so weit mein schwaches Gedächtniss reicht; indess kann ich mich leicht dabei geirrt haben. Da Sie Beide in der Hauptsache übereinstimmen, so will ich die Punkte, wo Sie verschiedener Ansicht sind, nicht übertreiben, sondern möchte lieber, dass Sie sich Beide verbänden, um durch Ihren Geist die ächte und gesunde Philosophie um die Wette fortzubilden. Sie vor Allem möchte ich erinnern, die Grundlage weiter fortzubilden, wie es der mathematischen Schärfe Ihres Geistes entspricht; ebenso dränge ich umgekehrt meinen edlen Freund Boyle, fortwährend durch Versuche und Beobachtungen, die wiederholt und sorgsam angestellt werden, diese Philosophie zu befestigen und zu erläutern. Sie sehen, verehrter Freund, was ich will und erstrebe. Ich weiss, dass in diesem Lande die Philosophen unserer Zeit für diese experimentirenden Aufgaben niemals fehlen werden; ebenso bin ich überzeugt, dass auch Sie Ihre Aufgabe mit Geschick erledigen werden, wenn auch der gemeine Haufen der Philosophen und Theologen noch so sehr darüber sich ereifert oder Sie verleumdet. Schon in meinem letzten Briefe habe ich in dieser Hinsicht Sie ermahnt; ich will Ihnen daher jetzt damit nicht abermals zur Last fallen. Ich habe nur die Bitte, dass Sie von Allem, was Sie zur Erläuterung von Descartes oder aus dem Vorrath Ihrer eigenen Untersuchungen zum Druck befördern, mir recht schnell ein Exemplar durch Herrn Serrarius zusenden mögen. Sie werden mich dadurch Ihnen noch mehr verpflichten und bei jeder Gelegenheit ersehen, dass ich bin

Ihr

ergebener

H. Oldenburg.

London, den 4. August 1663.

Zwölfter Brief (Vom 28. April 1665).

Von H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrter Herr und theurer Freund!

Ich war sehr erfreut, als ich aus den letzten Briefen des Herrn Serrarius ersah, dass Sie leben, gesund und Ihres Freundes Oldenburg noch eingedenk sind. Dabei beklagte ich zugleich bitter mein Schicksal (wenn ich einen solchen Ausdruck brauchen darf), das mich so viele Monate hindurch meines früheren angenehmen Verkehrs mit Ihnen beraubt hat. Die Menge der Geschäfte und harte häusliche Unfälle tragen die Schuld davon; denn meine unbedingte Ergebenheit und treue Freundschaft zu Ihnen werden immer unerschüttert auf festem Grunde sich erhalten. Wir, Herr Boyle und ich, unterhalten uns oft von Ihnen, Ihrer Gelehrsamkeit und Ihren tiefsinnigen Untersuchungen. Wir möchten die Früchte Ihres Geistes herausholen und den Händen der Gelehrten überliefern; denn wir sind sicher, dass Sie unseren Erwartungen völlig Genüge leisten werden. Die Abhandlung des Herrn Boyle über den Salpeter und über das Flüssige und Feste braucht bei Ihnen nicht aufgelegt zu werden, da sie hier in lateinischer Uebersetzung herausgekommen ist; sobald die Gelegenheit sich bietet, sollen Sie einige Exemplare erhalten. Lassen Sie daher keinen dortigen Buchhändler etwas der Art unternehmen. Herr Boyle hat auch eine ausgezeichnete Abhandlung über die Farben in englischer und lateinischer Sprache veröffentlicht und ausserdem eine Geschichte der Versuche über die Kälte, die Thermometer und Anderes, die viel Merkwürdiges und Neues enthält. Nur der unglückliche jetzige Krieg[50]) verhindert mich, Ihnen diese Bücher mitzutheilen. Auch eine gute Abhandlung über 60 mikroskopische Beobachtungen ist erschienen, welche viele kühne Ansichten, aber in philosophischer Begründung (d. h. nach mechanischen Prinzipien) enthält. Ich hoffe, dass unsere Buchhändler einen Weg finden werden, auf dem Ihnen von alledem Exemplare zugehen können. Das, womit Sie neuerlich sich beschäftigt, oder was Sie in Arbeit haben, möchte ich

gern von Ihrer eigenen Hand in Empfang nehmen. Ich bleibe

Ihr

Verehrer und Freund
H. Oldenburg.

London, den 28. April 1665.

Dreizehnter Brief (Aus dem Mai 1665).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

Geehrter Freund!

Vor wenig Tagen überbrachte mir ein Freund Ihren Brief vom 28. April, den er von einem Buchhändler in Amsterdam erhalten hatte, an den ihn Herr Serrarius wahrscheinlich abgegeben hat. Ich habe mich sehr gefreut, endlich von Ihnen selbst zu hören, dass Sie wohl sind und mir noch Ihre frühere Zuneigung bewahren. Ich selbst habe, so oft ich die Gelegenheit gehabt, mich bei Herrn Serrarius und dem Herrn Doctor Christian Huygens,[31]) der mir gesagt, dass er Sie kenne, nach Ihrem Befinden erkundigt. Von Herrn Huygens hörte ich auch, dass der gelehrte Herr Boyle noch lebt und jene ausgezeichnete Abhandlung über die Farben englisch veröffentlicht hat, welche er mir geliehen haben würde, wenn ich englisch verstände. Ich freue mich deshalb, von Ihnen zu hören, dass die Abhandlung, so wie die andere über die Kälte und die Thermometer, von der ich noch nichts gehört habe, bald in das Lateinische übersetzt und der Gelehrtenwelt zugänglich gemacht werden sollen. Auch das Buch über die mikroskopischen Untersuchungen hat Herr Huygens, aber wenn ich nicht irre, auch nur in englischer Sprache. Er hat mir wunderbare Dinge über diese Mikroskope sowie über einige in Italien gefertigte Teleskope erzählt. Man hat damit die Verfinsterungen des Jupiter durch seine Monde beobachten können und ebenso einen gewissen Schatten auf dem Saturn, als wenn er von einem Ring herkäme. Ich wundere mich bei dieser Gelegenheit über die Eilfertigkeit von Descartes, welcher als Grund dafür, dass die Planeten bei Saturn

(denn er hielt dessen Henkel für Planeten, vielleicht weil er niemals beobachtet hat, dass sie den Saturn berühren) sich nicht bewegten, angab, dass Saturn sich nicht um seine Axe drehe, obgleich dies doch mit seinen Prinzipien wenig übereinstimmte. Ueberdem hätte er aus seinen Prinzipien leicht die Ursache der Henkel erklären können, wenn er nicht dieses Vorurtheil gehabt hätte, u. s. w.

Vierzehnter Brief (Vom 12. Oktober 1665).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Bester Herr, verehrter Freund!

Sie lieben, wie es einem Philosophen von Herz geziemt, die guten Menschen und Sie brauchen nicht an deren Gegenliebe zu zweifeln, so wie an deren Achtung, die sie Ihren Verdiensten zollen. Herr Boyle grüsst Sie mit mir bestens und bittet, dass Sie streng und scharf zu philosophiren fortfahren; namentlich wenn Sie zu einer Einsicht über jene grosse Aufgabe gelangen, wo es sich um die Erkenntniss der Uebereinstimmung jedes Theiles der Natur mit dem Ganzen handelt, sowie um die Art des Zusammenhanges der Theile unter einander, dann bitten wir, freundlichst es uns mitzutheilen. Die von Ihnen erwähnten Gründe, welche Sie zur Abfassung einer Abhandlung über die heilige Schrift bestimmen, billige ich durchaus; ich habe nur den Wunsch, dass ich schon das vor Augen hätte, was Sie über diesen Gegenstand sagen wollen. Herr Serrarius wird wohl binnen Kurzem ein Packet mir senden und da können Sie, wenn Sie wollen, sicher das beilegen, was Sie hierüber schon fertig haben und sich jeder Gegenleistung von meiner Seite für gewiss halten.

Die „Unterirdische Welt" von Kircher habe ich durchblättert.[52]) Seine Lehren und Gründe verrathen keinen grossen Geist, aber seine mitgetheilten Beobachtungen und Versuche sprechen für den Fleiss des Verfassers und seinen guten Willen, sich um die philosophische Republik verdient zu machen. Sie sehen, dass ich ihm ein wenig mehr als blosse Frömmigkeit zuspreche und Sie

werden leicht die Absicht Derer erkennen, welche ihn nur mit diesem Weihwasser besprengen.

Bei Ihrer Erwähnung von Huygens' Abhandlung über die Bewegung deuten Sie an, dass des Descartes Regeln der Bewegung beinah sämmtlich falsch seien. Ich habe Ihr vordem herausgegebenes Werk über die geometrische Begründung der Prinzipien des Descartes nicht zur Hand und ich kann mich nicht entsinnen, ob Sie da diese Unrichtigkeit derselben dargelegt haben, oder nur seinen Fusstapfen, Anderen zur Liebe, gefolgt sind. [53]) Wollten Sie nur endlich die Frucht Ihres eigenen Geistes von sich geben und der philosophischen Welt zu Pflege und Erziehung übergeben. Ich entsinne mich, wie Sie irgendwo angedeutet haben, dass Vieles von dem, was nach Descartes dem menschlichen Geiste unerreichbar sein soll, ja noch Höheres und Feineres, von dem Menschen erkannt und auch das Kleinste dargelegt werden könne.[54]) Weshalb zaudern Sie also, mein Freund? was fürchten Sie? Versuchen Sie es doch; beginnen Sie, vollführen Sie eine so bedeutende Aufgabe und Sie werden den ganzen Chor der wahren Philosophen zu Ihrem Beschützer haben. Ich gebe Ihnen dafür mein Wort, was ich nicht würde, wenn ich zweifelhaft wäre, ob ich es halten könnte. Ich kann nicht glauben, dass Sie die Absicht haben, etwas gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes zu schreiben und wenn diese Grundsäulen unversehrt bleiben, so ruht die Religion auf einer festen Grundlage und jedwede philosophische Betrachtung wird dann leicht vertheidigt und entschuldigt werden können. Hören Sie also mit Ihrem Zögern auf, damit wir mit unserem Bitten Ihnen nicht noch den Rockschoss abreissen.

Ich denke bald zu erfahren, was von dem neuen Kometen zu halten ist. Hevel in Danzig [55]) und der Franzose Auzout [56]) streiten sich über die gemachten Beobachtungen: Beide sind gelehrte Männer, welche mit der Mathematik vertraut sind. Der Streit wird jetzt untersucht, und sobald die Entscheidung erfolgt sein wird, werde ich Mittheilung davon erhalten und es Ihnen wissen lassen. So viel kann ich schon sagen, dass alle mir bekannten Astronomen die Erscheinung nicht für einen, sondern für zwei Kometen halten und ich habe bis jetzt

Niemand angetroffen, welcher die Beobachtungen nach der Hypothese von Descartes hätte erklären wollen.[57])

Sollten Sie etwas von den Untersuchungen und Arbeiten Huygens' erhalten, und über seine Erfolge mit dem Pendel und über seine Uebersiedelung nach Frankreich hören, so theilen Sie mir es gefälligst recht bald mit und lassen Sie mich bei dieser Gelegenheit hören, was man bei Ihnen über die Friedensverhandlungen, über die Absichten der in Deutschland eingerückten schwedischen Armee und über die Schritte des Bischofs von Münster denkt.[58]) Ich fürchte, ganz Europa wird im nächsten Sommer in Krieg verwickelt sein und Alles scheint auf grosse Veränderungen hinzudeuten.[59]) Wir wollen mit keuschem Sinne uns dem Herrn empfehlen und die wahre, gesunde und nützliche Philosophie pflegen. Einige unserer Philosophen haben den König nach Oxford begleitet, wo sie fleissige Zusammenkünfte halten und über die Beförderung der Naturwissenschaften berathen. Sie haben unter Anderem neuerlich das Wesen des Tones zu erforschen angefangen und werden, glaube ich, Versuche anstellen, um zu ermitteln, in welchem Verhältnisse die Gewichte steigen müssen, um die Saite so anzuspannen, dass sie den höheren Ton angiebt, welcher die verlangte Konsonanz mit dem früheren ergiebt. Ein andermal mehr davon. Leben Sie wohl, mein Bester und bleiben Sie eingedenk

Ihres

Verehrers

H. Oldenburg.

London, den 12. Oktober 1665.

Funfzehnter Brief (Aus dem November 1665).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Ich bin Ihnen und dem geehrten Herrn Boyle sehr verbunden, dass Sie mich zum Philosophiren ermahnen. Nach meinen schwachen Kräften thue ich darin, was ich

vermag und zweifle nicht an Ihrem beiderseitigen Wohlwollen und Ihrer Hülfe. Wenn Sie meine Ansicht über die Frage verlangen, „wie jeder Theil der Natur mit dem „Ganzen zusammenstimmt und wie er mit den übrigen „Theilen zusammenhängt", so nehme ich an, dass Sie nach den Gründen verlangen, welche uns überzeugen, dass diese Verbindung und Uebereinstimmung wirklich Statt habe. Aber die nähere Weise, wie die Dinge zusammenhängen und das Einzelne mit dem Ganzen übereinstimmt, kann ich nicht angeben, wie ich schon in meinem letzten Briefe [60]) bemerkt habe; denn dazu würde die Kenntniss der ganzen Natur und aller ihrer Theile gehören. Ich beschränke mich also auf Darlegung des Grundes, welcher mich die Frage zu bejahen genöthigt; doch möchte ich vorher erinnern, dass ich der Natur weder Schönheit noch Hässlichkeit, weder Ordnung noch Verwirrung zutheile, da die Dinge nur in Beziehung auf unsere Einbildungen schön oder hässlich, geordnet oder verworren genannt werden können. [61])

Unter dem Zusammenhang der Theile verstehe ich also nur eine solche Anpassung der Gesetze oder der Natur des einen Theiles mit denen des anderen, dass sie sich möglichst wenig entgegen sind. Die Begriffe des Ganzen und der Theile fasse ich so auf, dass, soweit die Theile eines Ganzen ihrer Natur nach sich einander anpassen, um möglichst übereinzustimmen, sie als Theile gelten; soweit sie aber von einander abweichen, bildet jeder Theil in unserer Seele eine von dem anderen unterschiedene Vorstellung und wird demgemäss nicht als Theil, sondern als Ganzes aufgefasst. Wenn z. B. die Theilchen der Lymphe oder des Speisesaftes in ihren Bewegungen sich nach Verhätniss ihrer Grösse und Gestalt so einander anpassen, dass sie ganz mit einander übereinstimmen und alle nur eine Flüssigkeit bilden, so werden insoweit der Speisesaft, die Lymphe u. s. w. als Theile des Blutes angesehen; soweit man aber die Theilchen der Lymphe in Gestalt und Bewegung abweichend von den Theilchen des Speisesaftes annimmt, insoweit betrachtet man sie als ein Ganzes und nicht als einen Theil.

Man nehme z. B. an, dass in dem Blute ein kleiner Wurm lebe, welcher die Theilchen des Blutes, der Lymphe u. s. w. zu sehen vermöchte und die nöthige Vernunft

besässe, um zu beobachten, wie jedes Theilchen bei der Bewegung eines anderen zurückweicht oder seine Bewegung dem anderen mittheilt u. s. w.; ein solcher Wurm würde in diesem Blute, wie wir in einem Theile des Weltraumes leben und jedes Bluttheilchen als ein Ganzes und nicht als einen Theil behandeln; er könnte auch nicht wissen, wie alle Theilchen von der ganzen Natur des Blutes bestimmt und der allgemeinen Natur des Blutes entsprechend, zu einer solchen Anpassung genöthigt werden, dass sie auf eine gewisse Art mit einander übereinstimmen. Denn wenn man annimmt, dass ausserhalb des Blutes keine Ursachen bestehen, welche dem Blute neue Bewegungen mittheilen und dass es ausser dem Blute keinen Raum und keine andere Körper giebt, auf die die Bluttheilchen ihre Bewegungen übertragen könnten, so würde offenbar das Blut immer in seinem Zustande verharren und seine Theilchen würden nur die Veränderungen erleiden, die sich aus dem Verhältniss der Blutbewegung zur Lymphe, zu dem Speisesaft u. s. w. ergeben und man müsste somit das Blut immer als ein Ganzes und nicht als einen Theil betrachten. Aber da es noch viele andere Ursachen giebt, welche die Naturgesetze des Blutes in fester Weise beeinflussen, so wie umgekehrt diese jene, so ergeben sich daraus andere Bewegungen und Veränderungen im Blute, die nicht blos aus dem Verhältniss der Eigenbewegung seiner Theile zu einander entspringen, sondern auch aus dem Verhältniss der Bewegung des Blutes zu der Bewegung der äusseren Ursachen zu einander, und dann hat das Blut nur das Verhältniss eines Theiles, aber nicht eines Ganzen. So viel über das Ganze und seine Theile. 63)

Nun können und müssen aber alle Naturkörper so aufgefasst werden, wie es hier mit dem Blute geschehen ist; denn jeder wird von anderen umgeben und alle bestimmen sich gegenseitig zum Dasein und Wirken nach festen und bestimmten Verhältnissen, wobei in allen zusammen, d. h. in dem Weltall, das Verhältniss der Bewegung zur Ruhe immer dasselbe bleibt. Deshalb muss jeder Körper, soweit er in fester Weise von anderen etwas erleidet, als Theil des Weltalls angesehen werden, der mit dem Ganzen übereinstimmt und mit den anderen zusammenhängt. Da nun die Natur des Weltalls nicht, wie

die Natur des Blutes, beschränkt, sondern unbedingt schrankenlos ist, so werden von der Natur dieser unendlichen Kraft deren Theile auf unendliche Weise beeinflusst und zum Erleiden von unendlich vielen Veränderungen genöthigt. Indess nehme ich an, dass in Bezug auf die Substanz jeder Theil eine engere Verbindung mit seinem Ganzen hat. Denn da die Unendlichkeit zur Natur der Substanz gehört, wie ich Ihnen früher in meinem ersten, von Rhynsburg geschriebenen Briefe darzulegen versucht habe, so folgt, dass jeder Theil zur Natur der körperlichen Substanz gehört und ohne diese nicht sein, noch vorgestellt werden kann.[63]).

Hieraus ersehen Sie, in welcher Weise und weshalb ich den menschlichen Körper für einen Theil der Natur ansehe. Auch die menschliche Seele halte ich für einen Theil der Natur, weil es nach meiner Ansicht in der Natur auch eine unendliche denkende Kraft giebt, die vermöge ihrer Unendlichkeit die ganze Natur als gewusste in sich enthält und deren Gedanken in derselben Weise sich folgen wie die Natur, nämlich als Vorstellungen.

Ferner gebe ich der menschlichen Seele dieselbe Kraft, aber nicht als eine unendliche, welche die ganze Natur umfasst, sondern als eine beschränkte, die nur den menschlichen Körper vorstellt und in diesem Sinne sehe ich die menschliche Seele als einen Theil des unendlichen Verstandes an.[64])

Indess ist es eine weitläufige Sache, Alles dies nebst dem dazu Gehörenden hier genau darzulegen und zu beweisen und ich glaube nicht, dass Sie dies jetzt von mir erwarten; ja ich zweifle, ob ich Ihre Meinung recht verstanden habe und ob ich nicht auf etwas Anderes geantwortet habe, als was Sie mich gefragt haben. Sie werden mich hierüber belehren.

Wenn Sie weiter erwähnen, ich hätte die von Descartes aufgestellten Gesetze der Bewegung beinah alle für falsch erklärt, so habe ich, soviel ich mich entsinne, es nur als eine Ansicht von Huygens mitgetheilt; ich selbst halte nur das sechste Gesetz des Descartes für falsch, wobei auch Huygens, wie ich bemerkt habe, im Irrthume ist. Deshalb bat ich Sie, mir über den Versuch zu schreiben, der in Betreff dieser Hypothese in Ihrer Königlichen Sozietät angestellt worden

ist. Da Sie mir nichts hierüber mittheilen, so möchte ich annehmen, dass es Ihnen nicht gestattet ist.[65])

Besagter Herr Huygens war und ist noch ganz von der Politur dioptrischer Gläser in Anspruch genommen; er hat dazu eine niedliche Werkstatt eingerichtet, worin auch Formen gedreht werden können. Ich weiss noch nicht, was er damit erreicht hat und bin, offen gestanden, auch nicht sehr danach begierig, da ich aus Erfahrung weiss, dass man mittelst Kugelformen aus freier Hand sicherer und besserer als mit jeder Maschine poliren kann. Ueber die Resultate der Pendeluntersuchungen und über Huygens' Uebersiedelung nach Frankreich kann ich Ihnen noch nichts Gewisses mittheilen; u. s. w.

Sechzehnter Brief (Vom 8. Dezember 1665)

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Vortrefflicher Herr und theurer Freund!

Ihre Erörterungen über die Uebereinstimmung und Verknüpfung der Theile der Natur mit dem Ganzen haben mir sehr gefallen, obgleich ich nicht recht fassen kann, wie man die Ordnung und die Uebereinstimmung, wie Sie zu wollen scheinen, aus der Natur ganz entfernen kann, zumal Sie selbst anerkennen, dass jeder Körper von anderen umgeben ist und dass diese sich gegenseitig in fester und beständiger Weise zum Dasein und Wirken bestimmen und dabei in allen zusammen das Verhältniss der Bewegung zur Ruhe unverändert bleibt, was mir gerade das wirkliche Verhältniss einer wahren Ordnung zu sein scheint.[66]) Indess verstehe ich Sie vielleicht bei diesem Punkte ebenso wenig ganz, wie in dem, was Sie früher über die Gesetze von Descartes bemerkt haben; ich bitte Sie deshalb, mich zu belehren, wo sowohl Descartes als Huygens in den Gesetzen der Bewegung geirrt haben. Sie würden mir einen grossen Dienst leisten, den zu verdienen ich nach Kräften mich bemühen werde.

Als Herr Huygens hier in London die Versuche, welche seine Hypothesen bestätigen sollen, anstellte, war ich nicht anwesend. Ich höre jedoch, dass er unter

Anderem eine Kugel von einem Pfunde an einen Faden gleich einem Pendel aufgehangen habe; bei deren Fall habe sie eine andere ebenso aufgehangene, aber nur halb so schwere Kugel in einem Winkel von 40 Grad getroffen. Huygens habe mittelst einer kurzen algebraischen Berechnung die Wirkung vorausgesagt und diese habe auf das Genaueste der Voraussagung entsprochen. Ein bedeutender Mann, der viele solche Versuche vorgeschlagen hatte, die Huygens gelöst haben soll, ist jetzt nicht hier; sobald ich ihn treffen kann, werde ich Ihnen genauer und vollständiger darüber berichten. Einstweilen bitte ich, dass Sie mir mein obiges Anliegen nicht abschlagen; auch theilen Sie mir gefälligst mit, wenn Sie etwas Weiteres über Huygens' Erfolge in Polirung teleskopischer Gläser erfahren. Ich hoffe unsere Königliche Gesellschaft wird bald nach London zurückkommen, da die Pest, Gott sei Dank, schon nachlässt. Sie wird dann wieder ihre wöchentlichen Sitzungen halten und was da an erheblichen Verhandlungen vorkommt, werde ich Ihnen sicherlich mittheilen.

Ich habe früher anatomischer Beobachtungen erwähnt. Vor einiger Zeit schrieb mir Herr Boyle (der Sie herzlich grüsst), dass ausgezeichnete Anatomiker in Oxford ihn versichert hätten, die Luftröhre bei einigen Schafen und Ochsen mit Gras angefüllt gefunden zu haben; auch wären Sie vor einiger Zeit zur Besichtigung eines Ochsen eingeladen worden, welcher zwei oder drei Tage den Kopf fortwährend steif und aufgerichtet gehalten habe und an einer den Besitzern völlig unbekannten Krankheit gestorben sei. Als sie nun bei der Sektion den Hals und die Kehle untersuchten, hätten sie mit Erstaunen die Luftröhre an ihrem Stamme ganz mit Gras angefüllt gefunden, so, als wenn es Jemand mit Gewalt hineingestopft hätte. Dies giebt einen triftigen Anlass zur Untersuchung, wie eine so grosse Menge Gras dahin hat gelangen können und wie, nachdem dies geschehen, das Thier noch so lange hat leben können.[67])

Derselbe Bekannte zeigte mir noch einen interessanten Arzt in Oxford, welcher Milch in dem Menschenblute gefunden hat. Nach dessen Erzählung hat ein Mädchen nach einem etwas reichlich um 7 Uhr Morgens eingenommenen Frühstück gegen 11 Uhr Vormittags

am Fuss sich zur Ader gelassen; das erste Blut ist in eine Schüssel gelassen worden und hat bald nachher eine weisse Farbe angenommen; das letzte Blut ist in ein kleineres Gefäss, was sie in England, wenn ich nicht irre, „Sawyer“ nennen, geflossen und hat gleich die Gestalt eines Milchkuchens angenommen. Nach 5—6 Stunden ist der Arzt zurückgekommen, hat das Blut in beiden Gefässen besichtigt und das in der Schüssel ist halb Blut gewesen und halb speisesaftartig, welcher Speisesaft, wie die wässrige Flüssigkeit bei der Milch, im Blute geschwommen habe. In dem kleineren Gefässe sei Alles nur Speisesaft gewesen ohne alles Blut; als er beide Flüssigkeiten auf dem Feuer erwärmt habe, seien beide verhärtet. Das Mädchen sei gesund gewesen und habe nur wegen der fehlenden monatlichen Reinigung zur Ader gelassen; sonst sei es von blühender Gesichtsfarbe gewesen.[68])

Ich wende mich zur Politik. Alle Welt spricht von dem Gerücht, dass die Juden, die seit mehr als 2000 Jahren zerstreut sind, in ihr Vaterland zurückkehren wollen. Hier glauben es nur Wenige, aber Viele wünschen es. Sie werden mir mittheilen, was Sie von der Sache hören und halten. Ich kann so lange nicht daran glauben, als die Nachricht nicht von glaubwürdigen Männern aus Konstantinopel berichtet wird, wo man am meisten dabei interessirt ist.[69]) Ich möchte wissen, was den Juden in Amsterdam darüber bekannt ist und welche Wirkung eine solche Nachricht auf sie macht, die, wenn sie wahr ist, die ganzen Verhältnisse der Welt verändern dürfte. Auch theilen Sie mir doch mit, was die Schweden und Brandenburger jetzt vorhaben.[70])

Ich bleibe, dess seien Sie versichert,

Ihr

ergebener

H. Oldenburg.

London, den 8. Dezember 1665.

P. S. Was unsere Philosophen über den neulichen Kometen denken, werde ich Ihnen, so Gott will, bald mittheilen.[71])

Siebzehnter Brief (Vom 8. Juni 1675).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza**.

Geehrter Freund!

Ich will die gute Gelegenheit benutzen, die mir der gelehrte Herr Bourgeois bietet. Er ist Doktor der Medizin in Caen und dem reformirten Glauben zugethan und will jetzt nach Belgien reisen. Ich theile Ihnen daher mit, dass ich Ihnen schon vor einigen Wochen meinen Dank für Uebersendung der Abhandlung abgestattet habe; indess habe ich sie bis jetzt noch nicht erhalten. Ich bin zweifelhaft, ob Sie meinen Brief erhalten haben. Ich hatte darin meine Ansicht über die Abhandlung ausgesprochen; jetzt nach weiterer und reiflicher Ueberlegung möchte ich sie für eine voreilige erklären. Damals schien mir manches darin bedenklich für die Religion, indem ich sie nach dem Maassstabe beurtheilte, den der grosse Haufe der Theologen und die angenommenen Formeln der Konfessionen (welche nämlich die Spaltung der Parteien nur vergrössern dürften) darbietet. Wenn ich aber die ganze Sache tiefer überlege; so überzeugt mich Vieles, dass Sie weit entfernt sind, etwas zum Schaden der wahren Philosophie zu unternehmen; vielmehr ist Ihr Ziel, den ächten Zweck der christlichen Religion und die göttliche Hoheit und Vortrefflichkeit einer fruchtbringenden Philosophie zu empfehlen und zu befestigen. Da ich dies als Ihre Absicht annehme, so bitte ich Sie inständig, Alles, was Sie für diesen Zweck jetzt vorbereiten und bedenken, Ihrem alten und offenherzigen Freunde, welcher einem solchen Vorhaben den glücklichsten Erfolg wünscht, recht oft brieflich auseinanderzusetzen. Ich verspreche Ihnen heilig, von Ihren Mittheilungen, wenn Sie es verlangen, keinem Sterblichen etwas zu sagen; ich werde mich nur bemühen, den Sinn der braven und verständigen Männer allmählich für die Aufnahme der von Ihnen in helleres Licht gestellten Wahrheiten vorzubereiten und die bestehenden Vorurtheile gegen Ihre Untersuchungen zu beseitigen. Täusche ich mich nicht, so scheinen Sie mir die Natur und Kraft der menschlichen Seele und deren

Verbindung mit dem Körper tiefer zu durchschauen. Theilen Sie mir Ihre Gedanken hierüber mit; ich bitte darum. Leben Sie wohl, vortrefflicher Mann, und bewahren Sie Ihre Gunst dem Verehrer Ihrer Lehre und Tugend [72])

H. Oldenburg.

London, den 8. Juni 1675. [73])

Achzehnter Brief (Vom 22. Juli 1675).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Nachdem unser brieflicher Verkehr glücklich wieder hergestellt ist, möchte ich Ihnen, geehrter Herr und Freund, nicht durch die Unterbrechung unseres Briefwechsels mit meinen guten Diensten fehlen. Aus Ihrer Antwort, die ich am 5. Juli erhalten habe, ersehe ich, dass Sie Ihre aus 5 Theilen bestehende Abhandlung [74]) veröffentlichen wollen; gestatten Sie mir daher eine Bitte, welche aus aufrichtiger Freundschaft kommt, nämlich nichts darin aufzunehmen, was irgend die Uebung religiöser Tugend zu schwächen scheinen könnte; zumal da unser ausgeartetes und lasterhaftes Zeitalter nach nichts gieriger verlangt als nach solchen Lehren, deren Folgerungen die herrschenden Laster anscheinend in Schutz nehmen.

Uebrigens bin ich bereit, einige Exemplare der besagten Abhandlung anzunehmen; ich bitte Sie nur, sie zu ihrer Zeit an einen gewissen belgischen in London wohnenden Kaufmann zu adressiren, welcher sie mir dann überliefern wird. Ich brauchte kein Wort in Bezug auf die Art der Uebersendung zu verlieren, wenn es mir nicht daran läge, dass die Bücher sicher in meine Hände gelangen. Niemand wird zweifeln, dass ich mit Vergnügen sie meinen Freunden hie und da mittheilen und den richtigen Preis dafür einziehen werde. Leben Sie wohl und schreiben Sie mir, wenn Sie Musse dazu haben.

Ihr

ergebener

H. Oldenburg.

London, den 12. Juli 1675.

Neunzehnter Brief (Vom Sept. oder Okt. 1675).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter und werther Freund!

Als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, war ich in Amsterdam, um das Buch, wovon ich Ihnen geschrieben hatte, drucken zu lassen. Während ich dies dort betrieb, wurde das Gerücht verbreitet, dass ein Buch von mir über Gott unter der Presse sei, in dem ich zeige, dass es keinen Gott gebe. Die Meisten glaubten an das Gerücht und einige Theologen (die Urheber dieses Gerüchts) nahmen davon Veranlassung, sich bei dem Fürsten und dem Stadtrath über mich zu beklagen. Dabei unterliessen die thörichten Anhänger des Descartes nicht, fortwährend meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, um den Verdacht abzuwenden, als wären sie mir zugethan. Selbst jetzt fahren sie damit fort und als ich dies durch glaubwürdige Männer erfuhr und mir versichert wurde, dass die Theologen mir überall nachstellten, so beschloss ich, die Herausgabe zu verschieben, bis ich sähe, wo die Sache hinaus wolle, und weil ich Ihren mir gegebenen Rath befolgen wollte, wie ich Ihnen mitgetheilt hatte. Indess wird die Angelegenheit täglich schlimmer und dabei bin ich ungewiss, was ich thun soll. Doch habe ich deshalb meine Antwort auf Ihren Brief nicht länger aufschieben wollen und so danke ich Ihnen zunächst sehr für die freundschaftlichen Ermahnungen, bitte aber, sie mir näher auseinanderzusetzen, damit ich die Sätze kennen lerne, welche der Ausübung der religiösen Tugend Schaden bringen könnten. Denn mir scheint das, was mit der Vernunft stimmt, auch der Tugend am meisten zu nützen. Ferner bitte ich, wenn es Sie nicht belästigt, mir die Stellen in der theologisch-politischen Abhandlung zu bezeichnen, welche den Gelehrten bedenklich scheinen. Ich möchte nämlich diese Abhandlung in Anmerkungen erläutern und diese Vorurtheile, wo möglich, beseitigen. Leben Sie wohl.

Zwanzigster Brief. (Vom 15. November 1675)

Von H. Oldenburg an Spinoza.

Wie ich aus Ihrem letzten Briefe ersehe, schwebt die Herausgabe Ihres für das Publikum bestimmten Buches in Gefahr. Ich kann Ihren Plan nur billigen, wonach Sie die Stellen Ihrer theologisch-politischen Abhandlung, welche bei den Lesern Anstoss erregt haben, erläutern und mildern wollen. Es sind vorzüglich die Stellen, wo in zweideutiger Weise von Gott und der Natur gesprochen wird; die Meisten meinen, dass Sie beide für identisch hinstellen. Auch scheinen Sie Vielen die Glaubwürdigkeit und den Werth der Wunder aufzuheben, obgleich es bei allen Christen feststeht, dass nur auf ihnen die Gewissheit der göttlichen Offenbarung beruht. Auch sagt man, dass Sie Ihre wahre Meinung über Jesus Christus, den Erlöser der Welt und den alleinigen Mittler der Menschen, sowie über dessen Fleischwerdung und Genugthuung verhüllen. Man verlangt, dass Sie über diese drei Punkte sich deutlich und offen aussprechen. Wenn Sie dies thäten und damit die aufrichtigen und einsichtigen Christen beruhigten, so würden Sie nach meiner Ansicht in Ihren Angelegenheiten unbehelligt bleiben.[75]) Dies habe ich Ihnen kurz mittheilen wollen, und verbleibe Ihnen ergeben. Leben Sie wohl.

Geschrieben am 15. November 1675.

(Lassen Sie mich bald mit einem Worte wissen, ob Sie diese Zeilen richtig erhalten haben.)

Einundzwanzigster Brief (Vom Novemb. 1675).

Von Spinoza an H. Oldenburg.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr.

Ihren kurzen Brief vom 15. November habe ich vergangenen Sonnabend erhalten. Sie deuten darin nur die

Stellen der theologisch-politischen Abhandlung an, welche die Leser verletzt haben, während ich doch auch die Ansichten zu erfahren hoffte, die, wie Sie vorher bemerkt haben, anscheinend die Ausübung der religiösen Tugend schwächen könnten. Um Ihnen indess meine Meinung über jene drei Punkte nicht vorzuenthalten, so gestehe ich, dass ich über Gott und die Natur eine Ansicht habe, welche von der der neueren Christen sehr abweicht. Ich erkenne nämlich Gott als die einwohnende Ursache aller Dinge und nicht als eine ihnen äusserliche Ursache an. Alles, sage ich, ist in Gott, und bewegt sich in Gott; ich behaupte es mit Paulus und vielleicht mit allen alten Philosophen, wenn auch in einem anderen Sinne; ja ich möchte selbst sagen: mit allen alten Juden, soweit sich nach den alten, freilich sehr verfälschten Ueberlieferungen urtheilen lässt. Wenn indess Einzelne meinen, dass die theologisch-politische Abhandlung auf der Identität von Gott und Natur beruhe (wobei sie unter Natur eine Art Masse oder körperlichen Stoff verstehen), so sind sie gänzlich im Irrthume.[76]) In Bezug auf die Wunder bin ich dagegen überzeugt, dass die Gewissheit der göttlichen Offenbarung lediglich aus der Weisheit der Lehre, aber nicht aus Wundern, d. h. aus der Unwissenheit abgeleitet werden kann, wie ich ausführlich im 6. Kapitel über die Wunder dargelegt habe. Ich füge hier nur bei, dass Religion und Aberglaube nach meiner Ansicht sich vorzüglich dadurch unterscheiden, dass dieser sich auf die Unwissenheit und jene auf die Weisheit als Grundlage stützt. Dies ist auch der Grund, weshalb die Christen sich nicht durch Treue, Nächstenliebe und andere Früchte des heiligen Geistes, sondern nur durch Meinungen von Anderen unterscheiden; denn sie stützen sich, wie alle Anderen, nur auf die Wunder, d. h. auf die Unwissenheit, welche die Quelle alles Bösen ist und sie verwandeln damit den wahren Glauben in Aberglauben. Doch zweifle ich sehr, ob die Könige je es gestatten werden, Mittel gegen diesen Aberglauben anzuwenden. Um Ihnen endlich auch über den dritten Punkt meine Ansicht mitzutheilen, so ist nach meiner Ansicht zum Heile der Menschen nicht nöthig, dass sie Christus nach dem Fleische kennen; vielmehr muss man von dem ewigen Sohne Gottes, d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in

allen Dingen, hauptsächlich aber in der menschlichen Vernunft und vor allem am meisten in Jesu Christo offenbart hat, ganz anders denken. Niemand kann ohne diese Weisheit zum Stand der Seligkeit gelangen; denn nur sie lehrt, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist. Weil diese Weisheit, wie gesagt, durch Jesus Christus am meisten offenbart worden ist, deshalb haben seine Jünger, soweit sie ihnen von ihm offenbart worden, gepredigt und gezeigt, dass sie sich dieses Geistes Christi vor den Anderen rühmen können. Wenn dann einzelne Kirchen noch hinzufügen, dass Gott die Menschennatur angenommen habe, so habe ich ausdrücklich gesagt, dass ich nicht verstehe, was sie sagen; vielmehr scheinen sie mir, offen gestanden, ebenso verkehrt zu sprechen, als wenn Jemand mir sagte, dass der Kreis die Natur des Vierecks angenommen habe. Dies wird zur Erläuterung meiner Meinung über diese drei Punkte genügen; ob es aber den Ihnen bekannten Christen gefallen wird, werden Sie am besten beurtheilen können. Leben Sie wohl.[77])

Zweiundzwanzigster Brief (Vom 16. Dec. 1675).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza**.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Wenn Sie mich der zu grossen Kürze angeklagt haben, so will ich es diesmal durch übertriebene Ausführlichkeit wieder gut machen. Sie erwarteten, wie ich sehe, eine Aufzählung der Ansichten in Ihren Schriften, welche deren Lesern die Uebung der religiösen Tugend erschüttern dürften; ich werde daher sagen, was dieselben am meisten bedrückt. Sie scheinen eine fatalistische Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen anzunehmen und Ihre Leser glauben, dass, wenn man dies gestattet und behauptet, damit der Nerv aller Gesetze sowie aller Tugend und Religion durchschnitten sei und aller Lohn und Strafe nutzlos werde. Dieser Zwang und diese Nothwendigkeit gilt, wie Jene meinen, auch als Entschuldigung; deshalb wird vor Gottes Angesicht Keiner unentschuldbar sein.

Wenn das Schicksal uns führt, und wenn Alles mit harter und geschlossener Hand auf festen und unausweichlichen Wegen geführt wird, so können Ihre Leser nicht begreifen, wo da noch Raum für Schuld und Strafe bleiben könne. Welcher Keil für diesen Knoten anwendbar, ist fürwahr schwer zu sagen. Wenn Sie eine Hülfe in dieser Frage bieten können, so bitte ich, sie mich wissen und kennen lernen zu lassen.

In Bezug auf Ihre Ansicht, die Sie mir über die drei von mir bezeichneten Punkte eröffnet haben, erheben sich mancherlei Fragen. Zunächst, in welchem Sinne Sie die Wunder und die Unwissenheit für gleichbedeutend und für ein und dasselbe halten, was nach Ihrem letzten Briefe der Fall zu sein scheint. Denn die Erweckung des Lazarus von den Todten und die Wiederauferstehung Jesu Christi von den Todten scheinen alle Kräfte der erschaffenen Natur zu übersteigen und nur der göttlichen Macht möglich, und dasjenige zeigt von keiner schuldbaren Unwissenheit, was nothwendig die Grenzen eines endlichen Verstandes, der in feste Schranken eingeschlossen ist, übersteigt. Meinen Sie nicht, dass es dem erschaffenen Verstande und der Wissenschaft ansteht, eine solche Wissenschaft und Macht des unerschaffenen Verstandes und höchsten Wesens anzuerkennen, die selbst das durchdringen und vollführen kann, wovon weder die Ursache noch die Art und Weise von uns schwachen Menschen angegeben und erklärt werden kann? Wir sind Menschen und deshalb ist alles Menschliche von uns nicht abzuweisen. Wenn Sie ferner gestehen, dass Sie nicht fassen können, wie Gott wirklich die menschliche Natur hat annehmen können, so kann man mit Recht Sie fragen, wie Sie die Stellen unseres Evangeliums und des Briefes an die Hebräer verstehen, von welchen die ersteren sagen: „dass das Wort Fleisch geworden,“ und die letztere: „der „Sohn Gottes habe nicht die Engelsnatur, sondern den „Samen Abraham's angenommen.“ Der ganze Zusammenhang des Evangeliums führt, meine ich, dahin, dass der eingeborene Sohn Gottes, der λογος (welcher Gott und bei Gott war), sich in menschlicher Natur gezeigt hat und als Lösegeld (αντιλυτρον) für unsere Sünden in das Leiden und den Tod gegangen ist. Ich bitte Sie, uns zu belehren, was über diese und andere Punkte zu sagen ist, ohne

die Wahrheit des Evangeliums und der christlichen Religion, der Sie wohl zugethan sind, zu erschüttern.

Ich wollte Ihnen noch mehr schreiben, allein unerwartete Freunde unterbrechen mich, und ich kann sie nicht abweisen. Indess wird schon das, was ich hier angeführt habe, genügen und möglicherweise Ihnen als Philosophen nicht behagen. — Leben Sie also wohl und glauben Sie, dass ich ein beständiger Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Wissenschaft bleibe.

London, den 16. Dezember 1675.

Dreiundzwanzigster Brief (Vom Anfang des Januar 1676).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg**.

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Endlich weiss ich, was ich nach Ihrem Verlangen nicht öffentlich bekannt machen sollte; allein es bildet die vornehmste Grundlage von Allem, was die zu veröffentlichende Abhandlung[78]) enthält; ich möchte daher kurz erklären, in welcher Weise ich die Schicksals-Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen annehme. Ich unterwerfe nämlich Gott in keiner Weise diesem Schicksal, sondern ich nehme nur an, dass Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus Gottes Natur so folgt, wie Alle annehmen, dass aus dieser Natur Gottes folgt, dass Gott sich selbst kennt. Niemand leugnet, dass dies aus Gottes Natur nothwendig folgt, und doch nimmt Niemand an, Gott sei durch das Schicksal hierbei gezwungen; vielmehr erkenne er, trotz der Nothwendigkeit, durchaus frei sich selbst.[79])

Auch hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder das göttliche noch menschliche Recht auf. Denn mögen die moralischen Vorschriften die Gestalt des Gesetzes oder der Pflicht von Gott selbst empfangen oder nicht, so bleiben sie doch göttlich und heilsam, und mag das Gute, was aus der Tugend und Liebe zu Gott folgt,

von Gott als einem Richter kommen, oder aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur sich ergeben, so bleibt es deshalb gleich wünschenswerth, wie umgekehrt die Uebel, welche aus schlechten Handlungen und Leidenschaften folgen, deshalb, weil dies mit Nothwendigkeit geschieht, nicht weniger zu fürchten sind. Mögen wir das, was wir thun, nothwendig oder zufällig thun, so werden wir doch durch Hoffnung und Furcht getrieben.

Ferner sind die Menschen vor Gott aus keinem anderen Grunde entschuldbar, als weil sie in seiner Macht sind, wie der Thon in der Macht des Töpfers, der aus derselben Masse Gefässe macht, die einen zu Ehren, die andern zu Unehren. [80]) Wenn Sie dem nur ein wenig Aufmerksamkeit schenken, so werden Sie sicherlich leicht auf alle die Gegengründe antworten können, welche man dieser Ansicht entgegenstellt, wie schon Viele es bei mir erfahren haben. [80 b])

Die Wunder und die Unwissenheit habe ich für gleichbedeutend angenommen, weil Die, welche Gottes Dasein und die Religion auf die Wunder stützen, eine dunkle Sache durch eine noch dunklere, die sie gar nicht kennen, darlegen wollen und so eine neue Art zu beweisen einführen, wobei Sie die Sache nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unkenntniss zurückführen. [81]) Uebrigens habe ich meine Meinung über die Wunder genügend, wenn ich nicht irre, in der theologisch-politischen Abhandlung ausgesprochen. Dem füge ich nur hinzu, dass, wenn Sie darauf Acht haben, wie Christus nicht der Rathsversammlung, nicht dem Pilatus und keinem Ungläubigen, sondern nur den Heiligen erschienen ist, wie Gott weder eine Rechte noch eine Linke hat, wie er nicht an einem Orte, sondern überall seinem Wesen nach ist, wie der Stoff überall derselbe ist, und wie Gott ausserhalb der Welt in einem eingebildeten Raume, den sie annehmen, sich nicht offenbart, und wie endlich die Verbindung des menschlichen Körpers blos durch das Gewicht der Luft in feste Schranken gehalten wird, so werden sie leicht erkennen, dass diese Erscheinung Christi ganz der gleicht, wo Gott dem Abraham erschien, als dieser Menschen sah, die er zu sich zur Mahlzeit einlud. Sie werden mir aber sagen, dass alle Apostel geglaubt haben, dass Christus von dem Tode

auferstanden und wahrhaft gen Himmel gefahren sei. Dies leugne ich nicht; auch Abraham hat geglaubt, dass Gott bei ihm gespeist habe, und alle Juden haben geglaubt, dass Gott im Feuer vom Himmel auf den Berg Sinai herabgekommen und unmittelbar mit ihnen gesprochen habe, obgleich doch dies und viele andere Erdichtungen oder Offenbarungen nur der Fassungskraft und den Meinungen Derer anbequemt worden sind, welchen Gott seinen Willen dadurch offenbaren wollte. Daraus schliesse ich, dass die Auferstehung Christi von den Todten in Wahrheit eine geistige gewesen und nur den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft offenbart worden ist, nämlich, dass Christus mit der Ewigkeit begabt gewesen und von den Todten (die Todten nehme ich hier in dem Sinne, wie Christus sagte: „Lasst die Todten ihre Todten begraben")[81 b]) auferstanden ist, und zugleich im Leben wie im Tode das Beispiel vorzüglicher Heiligkeit gegeben hat.[82]) So weit erweckt er seine Schüler von den Todten, als diese selbst diesem Beispiel im Leben und Tode nachfolgen. Es wäre nicht schwer, die ganze Lehre des Evangeliums nach dieser Annahme zu erklären. Das 15. Kapitel vom ersten Briefe an die Korinther kann nur bei dieser Annahme erklärt so wie Pauli Gründe verstanden werden, während sie nach der gewöhnlichen Annahme sehr schwach erscheinen und leicht sich widerlegen lassen; wobei ich noch unerwähnt lasse, dass überhaupt die Christen das, was die Juden fleischlich auffassen, in geistigem Sinne verstehen. Die Schwäche des Menschen erkenne ich übrigens mit Ihnen an. Allein ich frage Sie, ob wir schwachen Menschen eine so grosse Kenntniss der Natur besitzen, um bestimmen zu können, wie weit ihre Kraft und Macht sich erstreckt, und was ihre Kraft übersteigt? Da Niemand ohne Ueberhebung solche Kenntniss beanspruchen kann, so darf man ohne Eitelkeit die Wunder möglichst aus natürlichen Ursachen erklären; und wenn man Einzelnes nicht erklären und auch nicht beweisen kann, weil es widersinnig ist, so ist es rathsamer, sein Urtheil darüber zurückzuhalten und die Religion, wie ich gesagt, nur auf die Weisheit Gottes zu gründen.[83]) Sie meinen endlich, dass die Stellen aus dem Evangelium Johannis und aus dem Briefe an die Hebräer meinen Ansichten entgegenstehen; allein

dies kommt nur davon, dass Sie die Wendungen orientalischer Sprachen mit dem Maasse der europäischen Sprachweise messen; und wenn auch Johannes sein Evangelium griechisch geschrieben hat, so ist es doch in hebräischem Stile abgefasst. Sei dem also, wie ihm wolle, so frage ich, ob Sie glauben, dass, wenn die Schrift sagt, Gott habe in einer Wolke sich offenbaret oder habe in dem Zelte oder im Tempel gewohnt, Gott da selbst die Natur einer Wolke oder eines Zeltes oder Tempels angenommen habe? Da ist vielmehr die Hauptsache, was Christus von sich gesagt, nämlich dass er der Tempel Gottes sei, [83b]) weil, wie ich oben bemerkt, Gott sich vorzüglich in Christus offenbart hat, was Johannes in seiner kräftigern Sprachweise so ausdrückt: Das Wort ist Fleisch geworden. Doch genug davon. [84])

Vierundzwanzigster Brief (Vom 14. Jan. 1676).

Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

„Recht handeln."

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Sie haben es getroffen, wenn Sie annehmen, dass ich deshalb jene Schicksals-Nothwendigkeit aller Dinge nicht verbreitet haben möchte, weil Sie die Uebung der Tugend schädigen und den Werth von Lohn und Strafe vernichten würde. Was Sie in ihrem letzten Briefe darüber anführen, scheint mir die Frage noch nicht zu erledigen und kann die Gemüther der Menschen nicht beruhigen. Sind wir Menschen bei allen unseren Handlungen, und zwar bei den moralischen ebenso wie bei den natürlichen, so in Gottes Gewalt wie der Thon in der Hand des Töpfers, so frage ich, mit welcher Stirn kann man noch Jemand von uns anklagen, dass er so oder anders gehandelt habe, da es ihm überhaupt unmöglich war, anders, als wie geschehen, zu handeln? Können wir dann nicht Alle in gleicher Weise Gott entgegnen: „Dein unbeugsames Schicksal und Deine unwiderstehliche Macht

hat uns so zu handeln genöthigt, und wir haben nicht anders gekonnt; weshalb legst Du uns also so harte Strafen auf, da wir sie doch nicht vermeiden konnten, wenn Du Alles aus höchster Nothwendigkeit nach Deinem Belieben und Gefallen wirkst und leitest?“ Wenn Sie sagen, die Menschen seien vor Gott nur deshalb unentschuldbar, weil Sie in Gottes Macht sind, so möchte ich diesen Grund umkehren und mit mehr Recht, wie ich glaube, erwidern, dass gerade deshalb die Menschen entschuldbar sind, weil sie in Gottes Gewalt sind; denn der Einwand liegt auf der Hand: „Deine Macht, o Gott, ist unwiderstehlich; deshalb bin ich mit Recht zu entschuldigen, da ich nicht anders handeln konnte!“ [53])

Wenn Sie endlich auch jetzt noch die Wunder und die Unwissenheit für gleichbedeutend ansehen, so scheinen Sie die Macht Gottes und der Menschen, selbst der klügsten, in dieselben Grenzen einzuschliessen; als wenn Gott nichts thun und hervorbringen könnte, wofür die Menschen nicht den Grund angeben könnten, wenn sie ihre geistigen Kräfte nur anstrengen wollten. [54]) Ueberdem ist die Geschichte von Christi Leiden, Tod Begräbniss und Auferstehung mit so lebhaften und wahren Farben geschildert, dass ich Sie wohl auf Ihr Gewissen fragen darf, ob Sie dies allegorisch oder nicht vielmehr wörtlich verstehen, sobald Sie nur von der Wahrheit der Geschichte überzeugt sind? Die Nebenumstände, welche von den Evangelisten hierbei so deutlich erzählt worden sind, scheinen durchaus dahin zu drängen, dass man die Erzählung wörtlich zu nehmen hat. Dies Wenige habe ich bei diesem Punkt bemerken wollen und ich bitte, dass Sie es mir vergeben und mir mit Ihrer Offenheit freundlichst antworten.

Ueber die jetzigen Arbeiten der Königl. Sozietät ein ander Mal. Leben Sie wohl und behalten Sie mich lieb.

London, den 14. Januar 1676.

Fünfundzwanzigster Brief (Kurze Zeit nach dem Januar 1676 geschrieben).

Von **Spinoza** an **H. Oldenburg.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Wenn ich in meinem vorigen Briefe gesagt habe, dass wir deshalb unentschuldbar seien, weil wir in Gottes Macht so wären, wie der Thon in der Hand des Töpfers, so habe ich es in dem Sinne gemeint, dass Niemand Gott es vorwerfen kann, er habe uns eine schwache Natur und eine ohnmächtige Seele gegeben.[87]) So widersinnig als die Klage eines Kreises sein würde, dass ihm Gott nicht die Eigenschaften einer Kugel zugetheilt, oder die Klage eines Kindes, das am Steine leidet, dass Gott ihm nicht einen gesunden Körper gegeben habe, so widersinnig würde es sein, wenn der geistig schwache Mensch sich beklagen wollte, dass Gott ihm die Geistesstärke und die wahre Erkenntniss und Liebe Gottes selbst versagt habe, und ihm eine so schwache Natur gegeben habe, dass er seine Begierden weder hemmen noch mässigen könne. Denn der Natur jedes Dinges kommt nur das zu, was aus seiner Ursache nothwendig folgt. Dass es nun aber nicht zu jedes Menschen Natur gehört, starken Geistes zu sein, und dass ein gesunder Körper nicht mehr in unserer Macht steht, wie eine gesunde Seele, kann Niemand bestreiten, wenn er nicht die Erfahrung und Vernunft verleugnen will.

Sie sagen jedoch: Wenn die Menschen aus der Nothwendigkeit ihrer Natur sündigen, so sind sie zu entschuldigen; aber Sie erklären sich nicht, was Sie daraus folgern wollen, nämlich ob Gott nicht auf sie zürnen kann, oder ob sie der Seligkeit, d. h. der Erkenntniss und Liebe Gottes würdig sind. Meinen Sie Ersteres, so gebe ich durchaus zu, dass Gott nicht zürnt, da Alles nur nach seinem Willen geschieht; aber ich bestreite, dass deshalb Alle selig werden müssen; denn die Menschen können entschuldbar sein und doch der Seligkeit entbehren und

vielerlei Schmerzen leiden. Denn das Pferd hat keine Schuld, dass es ein Pferd und kein Mensch ist; trotzdem muss es aber ein Pferd und kein Mensch sein, und wer durch den Hundebiss toll wird, ist zwar ohne Schuld, aber wird doch mit Recht getödtet, und wer seine Begierden nicht regeln und durch die Furcht vor dem Gesetz nicht zügeln kann, ist zwar wegen seiner Schwäche zu entschuldigen, aber er kann sich nicht der Gemüthsruhe und der Erkenntniss und Liebe Gottes erfreuen, sondern geht nothwendig zu Grunde.[88]) Auch brauche ich wohl dabei nicht zu erinnern, dass wenn die Schrift sagt, Gott zürne über die Sünder und sei ein Richter, der über die Handlungen der Menschen erkenne, entscheide und urtheile, dies nach menschlicher Weise und nach der gewohnten Weise der Menge geschieht; denn die Schrift will keine Philosophie lehren, und die Menschen nicht gelehrt, sondern gehorsam machen.

Weshalb ich übrigens deshalb, weil ich die Wunder und die Unwissenheit für gleichbedeutend ansehe, die Macht Gottes und die Kenntniss der Menschen in dieselben Grenzen einschliessen soll, sehe ich nicht ein.

Uebrigens nehme ich mit Ihnen das Leiden, den Tod und das Begräbniss Christi im wörtlichen Sinne; aber seine Wiederauferstehung nur im allegorischen Sinne; Allerdings erzählen die Evangelisten sie mit solchen Nebenumständen, dass man nicht bestreiten kann, wie sie selbst geglaubt haben, Christus sei körperlich wieder auferstanden, gen Himmel gefahren und sitze zur Rechten Gottes, und wie diese Vorgänge von den Ungläubigen ebenfalls hätten gesehen werden können, wenn sie da mit dabei gewesen wären, wo Christus seinen Jüngern erschienen ist. Indess konnten diese unbeschadet der christlichen Lehre hierin sich täuschen, wie dies auch andern Propheten so gegangen ist, wovon ich in dem Vorgehenden Beispiele gegeben habe. Dagegen rühmt sich Paulus, welchem Christus nachher auch erschienen ist, dass er Christus nicht seinem Fleische, sondern seinem Geiste nach erkannt habe.[88b]) Leben Sie wohl, verehrter Herr, und seien Sie meines Eifers und meiner Liebe zu Ihnen in allen Dingen versichert.[89])

Sechsundzwanzigster Brief (Vom 24. Feb. 1663).

Von **Simon v. Vries**[90]) an **Spinoza.**

Liebster Freund!

Schon längst wollte ich bei Ihnen sein; nur die Jahreszeit und der harte Winter waren mir nicht günstig.[90a]) Wenn ich indess auch körperlich fern von Ihnen bin, so sind Sie doch im Geiste mir oft gegenwärtig, namentlich wenn ich Ihre Schriften in die Hand nehme und darin verweile. Da jedoch mir bei den Definitionen nicht Alles klar ist, so habe ich mich, Ihrer eingedenk, zu diesem Briefe entschlossen. Ich habe früher Herrn Borell,[90b]) einen Mathematiker von scharfem Geist, hierüber befragt, und dieser schreibt mir Folgendes: „Die Definitionen dienen bei den Beweisen als Prä„missen. Man muss sie deshalb als selbstverständlich „anerkennen; sonst kann eine wissenschaftliche oder ge„wisse Erkenntniss durch sie nicht gewonnen werden.“[91]) Und an einer andern Stelle sagt er: „Man darf nicht „leichthin, sondern mit der höchsten Vorsicht die Art „des Aufbaues auswählen, d. h. den wesentlichen und „bekanntesten ersten Zustand eines Gegenstandes. Denn „wenn die Konstruktion und der angeführte Zustand un„möglich ist, so giebt es keine wissenschaftliche Defini„tion. Wenn z. B. Jemand sagte: Zwei gerade Linien, „welche einen Raum einschliessen, heissen figurenhafte, „so wäre dies eine Definition von einem Nicht-Dinge, und „es wäre unmöglich; man würde deshalb vielmehr Unr„kenntniss als Erkenntniss daraus ableiten. Ist ferne„der Aufbau oder der genannte Zustand zwar möglich „und wahr, aber von uns nicht erkannt oder uns zwei„felhaft, so giebt es auch keine gute Definition, da die „Folgerungen aus Unbekanntem und Zweifelhaftem eben„falls ungewiss und zweifelhaft sein werden, und daher „nur Vermuthungen und Meinungen, aber keine sichere „Wissenschaft ergeben.“

Indess scheint Tacquet[92]) damit nicht übereinzustimmen, welcher meint, dass man auch von einem falschen Satze zu einer wahren Konklusion gelangen könne,

wie Ihnen bekannt ist. Dagegen sagt Clavius [93]), dessen Ansicht er ebenfalls erwähnt: „Definitionen sind „Kunstworte, und man braucht keinen Grund dafür an„zugeben, weshalb ein Gegenstand so oder anders de„finirt werde; es genügt, wenn die definirte Bestimmung „einem Gegenstande nur erst beigelegt wird, wenn „bewiesen worden, dass sie ihm beiwohne." [94])

Das, was Borellus sagt, wonach die Definition eines Gegenstandes aus einem ersten und wesentlichen Zustand oder Aufbau bestehen müsse, scheint mir am klarsten und richtigsten. Dagegen meint Clavius, es sei gleichgültig, ob der Zustand der erste oder bekannteste oder der wahre sei oder nicht, wenn nur die bezeichnete Definition keinem Gegenstande eher beigelegt werde, bevor es bewiesen worden.

Ich würde die Ansicht des Borellus der des Clavius vorziehen; aber ich weiss nicht, welcher Sie beistimmen, oder ob Sie keiner von Beiden zustimmen. Da ich in solche Schwierigkeiten über die Natur der Definitionen, welche zu den Grundlagen der Beweise gehören, gerathen bin, und ich mich nicht herauswinden kann, so wünsche und bitte ich gar sehr, dass Sie mir, wenn Ihre Geschäfte und Ihre Musse es gestatten, Ihre Ansicht hierüber gefälligst mittheilen und zugleich angeben, wie sich die Axiome von den Definitionen unterscheiden. Borellus nimmt hier nur einen Unterschied in Worten an; allein ich glaube, Sie sind anderer Ansicht. Ferner verstehe ich die dritte Definition nicht. [95]) Ich entsinne mich, dass Sie mir im Haag sagten, jede Sache könne auf zwiefache Weise betrachtet werden; entweder so, wie sie an sich ist, oder so, wie sie auf Anderes sich bezieht. So kann z. B. der Verstand unter dem Denken aufgefasst werden, oder als aus Vorstellungen bestehend. Aber ich kann hier den Unterschied nicht finden; denn wenn ich das Denken richtig auffasse, so muss ich es unter die Vorstellungen befassen, weil das Denken nothwendig zerstört wird, wenn ich alle Vorstellungen aus ihm entferne; da ich kein deutliches Beispiel zu dieser Frage habe, bleibt mir die Sache etwas dunkel und bedarf einer weitern Erklärung. [96]) Endlich sagen Sie in der Erläuterung zu Lehrsatz 10, Th. I. im Anfange: „Hieraus erhellt, dass, wenn„gleich zwei Attribute als wirklich verschieden, d. h.

„eines ohne die Hülfe des andern vorgestellt werden, „man deshalb doch nicht schliessen kann, dass sie zwei „Dinge oder zwei verschiedene Substanzen seien. Denn „die Substanz hat die Natur, dass jedes ihrer Attri„bute für sich vorgestellt wird, da alle Attribute, welche „sie hat, zugleich in ihr gewesen sind.“ Sie scheinen hier anzunehmen, die Natur der Substanz sei so beschaffen, dass sie mehrere Attribute haben könne. Dies ist aber noch nicht bewiesen, wenn man nicht die Definition 6 der unbedingt unendlichen Substanz oder Gottes so ansieht. Nimmt man dagegen an, dass jede Substanz nur ein Attribut habe, so könnte ich, wenn ich zwei Vorstellungen von zwei Attributen hätte, mit Recht schliessen, dass, wo zwei verschiedene Attribute sind, auch zwei verschiedene Substanzen seien. Auch hierüber bitte ich Sie um eine deutlichere Erklärung.

Ich schliesse, geehrter Herr, und erwarte Ihre Antwort mit erster Gelegenheit.[97])

Ihr

ergebener

S. J. von Vries.

Amsterdam, den 24. Febr. 1663.

Siebenundzwanzigster Brief (Bald nach dem 24. Februar 1663 geschrieben).

Von **Spinoza** an **Simon von Vries.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Verehrter Freund! [97b])

Was die von Ihnen gestellten Fragen anlangt, so kommen Ihre Bedenken davon, dass Sie die Arten der Definitionen nicht unterscheiden; die eine dient zur Erklärung des Gegenstandes, dessen Wesen allein man sucht, und worüber allein man zweifelt; die andere wird nur aufgestellt, damit man sie prüfe; denn die, welche einen besimmten Gegenstand betrifft, muss wahr sein, während dies bei der andern nicht erforderlich ist. Wenn z. B. Jemand von mir eine Beschreibung von Salomon's Tempel verlangt, so muss ich ihm die wahre geben, wenn

ich nicht mit ihm scherzen will. Habe ich mir dagegen einen Tempel in meinem Kopfe ausgedacht, den ich bauen will, und aus dessen Beschreibung ich schliesse, dass ich dazu mir ein Grundstück von solcher Grösse, so viel tausend Ziegel und andere Materialien kaufen müsse, wird da ein vernünftiger Mensch mir sagen, ich hätte schlecht geschlossen, weil ich vielleicht eine falsche Definition benutzt habe? Oder wird da Jemand verlangen, ich solle meine Definition beweisen? Das hiesse nichts anderes, als dass ich das, was ich gedacht, nicht gedacht hätte, oder ich solle von dem, was ich gedacht, beweisen, dass ich es gedacht hätte; was nur Possen wären. Deshalb erklärt entweder die Definition einen Gegenstand, wie er ausserhalb des Denkens besteht; dann muss sie wahr sein, und sie unterscheidet sich dann von den Lehrsätzen oder Axiomen nur darin, dass die Definition blos das Wesen der Dinge oder ihrer Zustände betrifft, während die Lehrsätze und Axiome sich weiter und auch auf die ewigen Wahrheiten erstrecken.[98]) Die andere Art der Definition erklärt eine Sache, wie man sie vorstellt, oder vorstellen kann, und dann unterscheidet sie sich von den Axiomen und Lehrsätzen darin, dass sie überhaupt nur vollständig gefasst werde, aber nicht in Rücksicht auf ihre Wahrheit, wie das Axiom.[99]) Deshalb ist die Definition schlecht, die nicht verstanden wird. Um dies deutlich zu machen, nehme ich das Beispiel von Borellus. Wenn Jemand sagte: Zwei gerade Linien, die einen Raum einschliessen, sollen figurale heissen, so wäre die Definition gut, wenn er dabei unter gerader Linie das verstände, was Alle unter der krummen verstehen (denn dann würde man unter jener Definition eine Gestalt wie ( ) oder eine ähnliche verstehen); nur darf er dann die Vierecke und Anderes nicht zu den Figuren rechnen. Versteht er aber unter Linien das, was man gewöhnlich darunter versteht, so ist die Sache unverständlich und die Definition daher keine. Bei Borellus, zu dem Sie neigen, wird dies Alles vermengt. Ich gebe noch ein anderes Beispiel, nämlich das von Ihnen zuletzt erwähnte. Wenn ich sage, jede Substanz habe nur ein Attribut, so ist dies nur ein blosser Lehrsatz ohne Beweis; wenn ich aber sage: Unter Substanz verstehe ich das, was blos aus einem Attribute besteht, so

ist diese Definition gut, sobald ich nur nachher die aus mehreren Attributen bestehenden Dinge mit einem andern Namen als Substanz benenne.[100]) Wenn Sie aber sagen, ich beweise nicht, dass die Substanz (oder ein Ding) mehrere Attribute haben könne, so haben Sie vielleicht auf die Beweise nicht Acht geben wollen. Ich habe deren zwei angegeben;[101]) den ersten, wonach nichts klarer ist, als dass jedes Ding von uns unter einem Attribut aufgefasst werden muss, und dass, je mehr ein Ding an Realität oder Sein enthält, um so mehr Attribute ihm zukommen. Deshalb ist ein unbedingt unendliches Wesen dahin zu definiren, dass u. s. w. Der zweite und nach meiner Meinung vornehmste Beweis ist, dass, je mehr Attribute ich einem Dinge beilege, um so mehr ich genöthigt bin, ihm das Dasein beizulegen, d. h. um so mehr fasse ich es als ein wahres auf, also gerade das Gegentheil von dem Falle, wenn ich eine Chimäre oder etwas Aehnliches erdacht hätte.[102]) Wenn Sie weiter sagen, dass Sie ein Denken ohne Vorstellungen nicht begreifen können, weil man mit den Vorstellungen auch das Denken aufhebe, so wird Ihnen dies begegnen, weil, wenn Sie, als denkendes Wesen, das thun, Sie alle Ihre Gedanken und Begriffe beseitigen. Deshalb ist es nicht wunderbar, dass nach Abtrennung aller Ihrer Gedanken, Ihnen Nichts zum Denken bleibt. Zur Sache selbst möchte ich indess wohl klar und deutlich gezeigt haben, dass der Verstand, selbst als unendlicher, zur gewirkten Natur, aber nicht zur wirkenden gehört.[103])

Was das Verständniss der dritten Definition anlangt, so wüsste ich nicht, was Sie da aufhalten könnte. Diese Definition lautet, wie ich, wenn ich nicht irre, sie Ihnen mitgetheilt habe: „Unter Substanz verstehe ich das, was „in sich ist und durch sich vorgestellt wird, d. h. Etwas, „dessen Vorstellung nicht die Vorstellung von etwas An„derem einschliesst. Unter Attribut verstehe ich dasselbe, „ausser dass das Attribut in Beziehung auf das Denken „ausgesagt wird, welches der Substanz eine solche be„stimmte Natur zutheilt.“[104]) Diese Definition erläutert, sollte ich meinen, klar genug, was ich unter Substanz und Attribut verstanden wissen will. Sie wünschen jedoch, ich solle Ihnen durch ein Beispiel, obwohl es keineswegs nöthig ist, erläutern, wie man dieselbe Sache

mit zwei verschiedenen Namen bezeichnen könne. Indess will ich Ihnen, damit ich nicht geizig scheine, zweie geben. Erstens wird unter Israel der dritte Erzvater verstanden, und denselben bezeichne ich auch mit Jakob, welchen Namen er erhielt, weil er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Zweitens verstehe ich unter Ebene das, was alle Lichtstrahlen ohne Veränderung zurückwirft; dasselbe verstehe ich unter Weiss, nur dass Weiss in Beziehung auf den die Ebene anschauenden Menschen ausgesagt wird; u. s. w.[105])

Achtundzwanzigster Brief (Wahrscheinlich bald nach vorstehendem Briefe geschrieben).

Von **Spinoza** an **Simon von Vries.**

Werther Freund!

Sie fragen mich, ob man der Erfahrung bedarf, um zu wissen, ob die Definition eines Attributes richtig sei? Hierauf antworte ich, dass wir der Erfahrung nur für das bedürfen, was aus der Definition einer Sache nicht abgeleitet werden kann, wie z. B. das Dasein der Zustände; denn dieses kann man aus der Definition nicht folgern. Dies gilt aber nicht von dem, wo das Dasein von dem Wesen des Dinges nicht zu unterscheiden ist, und deshalb aus dessen Definition geschlossen werden kann. Dies könnte vielmehr keine Erfahrung uns lehren, da diese das Wesen der Dinge nicht ergiebt; vielmehr kann sie höchstens unsere Seele veranlassen, dass sie über das bestimmte Wesen gewisser Dinge nachdenke. Da nun das Dasein der Attribute von ihrem Wesen nicht verschieden ist, so können wir sie auch durch keine Erfahrung kennen lernen.[106])

Wenn Sie mich ferner fragen, ob die Dinge oder die Zustände derselben ewige Wahrheiten sind? so sage ich: allerdings,[107]) und wenn Sie fragen, weshalb ich die Dinge nicht so nenne, so geschieht es, um sie, wie Alle thun, von den ewigen Wahrheiten zu unterscheiden, welche keine Dinge und keine Zustände derselben bezeichnen, wie

z. B. der Satz: Aus Nichts wird Nichts. Diese und ähnliche Sätze nennt man schlechthin ewige Wahrheiten, womit nur gesagt sein soll, dass dergleichen nur in der Seele ihren Sitz haben; u. s. w. [108])

Neunundzwanzigster Brief (Vom 20. April 1663).

Von **Spinoza** an den gelehrten und erfahrenen Herrn **L. M.** P. M. Q. D. [109])

Liebster Freund!

Ihre beiden Briefe habe ich erhalten; den vom 11. Januar überbrachte mir Freund NN.; den vom 26. März hat ein anderer Freund, ich weiss nicht welcher, von Leyden geschickt. [110]) Beide waren mir höchst erfreulich, zumal ich daraus sah, dass bei Ihnen Alles gut geht und Sie meiner noch gedenken. Für die mir von Ihnen immer erwiesene Liebe und Ehre sage ich Ihnen meinen vollsten Dank, und seien Sie von meiner Anhänglichkeit überzeugt, wie ich Ihnen bei jeder Gelegenheit nach meinen schwachen Kräften durch die That beweisen werde. Um gleich damit anzufangen, will ich auf die Fragen in Ihren Briefen antworten. Sie wünschen, dass ich Ihnen meine Gedanken über das Unendliche mittheile, und es soll gern geschehen.

Die Frage über das Unendliche haben Alle immer für höchst schwer, ja unauflöslich gehalten, weil sie nicht zwischen dem unterschieden haben, was seiner Natur oder der Kraft seiner Definition zufolge unendlich ist, und dem, was keine Grenze hat und zwar nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache. Ferner, weil sie nicht unterschieden haben zwischen dem, was unendlich heisst, weil es keine Grenze hat, und zwischen dem, dessen Theile, obgleich wir von ihm ein Grösstes und Kleinstes haben, wir doch durch keine Zahl erreichen und ausdrücken können; endlich weil sie nicht zwischen dem unterschieden haben, was man blos denken, aber sich nicht bildlich vorstellen kann, und dem, was man sich auch bildlich vorstellen kann. Hätte man,

wie gesagt, hierauf geachtet, so würde man nicht durch eine so grosse Menge von Schwierigkeiten überwältigt worden sein und hätte dann klar erkannt, welches Unendliche nicht in Theile getheilt werden oder keine Theile haben kann und bei welchem dagegen dies ohne Widerspruch angeht. Auch hätte man dann erkannt, welches Unendliche ohne Widerspruch grösser als ein anderes vorgestellt werden kann, und welches dies nicht zulässt. Dies wird sich aus dem Folgenden klar ergeben. [111])

Vorher will ich indess Einiges über die vier Begriffe, nämlich über die Substanz, den Zustand, die Ewigkeit und die Dauer sagen. Bei der Substanz bemerke ich zunächst, dass zu ihrem Wesen das Dasein gehört, d. h. aus ihrem blossen Wesen und ihrer Definition folgt, dass sie besteht. Dies habe ich Ihnen, wenn mein Gedächtniss mich nicht trügt, früher mündlich ohne Hülfe anderer Lehrsätze bewiesen. [112]) Das Zweite, was daraus folgt, ist, dass von jeder Substanz in ihrer Art nicht viele, sondern nur eine besteht. [113]) Drittens kann jede Substanz nur als unendlich aufgefasst werden. [114]) Die Erregungen der Substanz nenne ich Zustände; [115]) ihre Definition kann, da sie nicht die Definition einer Substanz ist, ihr Dasein nicht einschliessen. Deshalb kann man sie, trotz ihres Daseins, als nicht daseiend sich vorstellen. Daraus folgt weiter, dass, wenn man nur das Wesen der Zustände und nicht die Ordnung der ganzen Natur beachtet, man aus ihrem Dasein nicht folgern kann, dass sie später bestehen oder nicht bestehen werden und dass sie früher bestanden oder nicht bestanden haben. Hieraus ergiebt sich klar, dass man das Dasein der Substanz ihrer ganzen Art nach von dem Dasein der Zustände verschieden vorstellt. Daraus ergiebt sich der Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Dauer. Mit der Dauer kann man nur das Dasein der Zustände erklären; aber das der Substanz nur durch die Ewigkeit, d. h. durch einen unendlichen Genuss des Daseins oder des Seins, was im Lateinischen sich nur ausdrücken lässt, wenn man der Sprache Gewalt anthut. [116])

Aus alledem ergiebt sich klar, dass man das Dasein und die Dauer der Zustände, wenn man blos, wie meistentheils, nur auf ihr Wesen und nicht auf die Ordnung der Natur achtet, nach Belieben und daher ohne den Begriff

von ihnen zu zerstören, bestimmen, grösser und kleiner vorstellen und in Theile theilen kann, während die Ewigkeit und die Substanz, die man nur als unendlich auffassen kann, dies nicht gestattet, ohne ihren Begriff zu zerstören. Deshalb sprechen diejenigen nur leeres Geschwätz, wo nicht zu sagen, Unsinn, welche meinen, dass die Substanz ausgedehnt und aus Theilen oder von einander verschiedenen Körpern zusammengesetzt sei. Es ist gerade so, als wenn Jemand durch blosses Zusetzen und Anhäufen vieler Kreise ein Viereck oder Dreieck oder etwas Anderes, in seinem Wesen ganz Verschiedenes zu Stande bringen wollte. Deshalb fällt alles jenes Gerümpel von Gründen, mit denen die Philosophen die ausgedehnte Substanz als endlich darlegen wollen, von selbst zusammen; denn sie setzen alle eine körperliche, aus Theilen zusammengesetzte Substanz voraus. Ebenso konnten Andere, die nachher glaubten, dass die Linie sich aus Punkten zusammensetze, viele Beweisgründe auffinden, um zu zeigen, dass die Linie nicht ohne Ende theilbar sei.

Wenn Sie aber fragen, weshalb wir von Natur so geneigt seien, die ausgedehnte Substanz zu theilen, so antworte ich, weil wir die Grösse auf zweierlei Weise vorstellen; einmal abstrakt und oberflächlich, wie man sie sich mit Hülfe der Sinne bildlich vorstellt und dann als Substanz, was nur durch reines Denken geschieht. Giebt man also nur auf die Grösse, wie man sie im bildlichen Vorstellen hat, Acht, was meistentheils und am leichtesten geschieht, so zeigt sie sich theilbar, begrenzt, aus Theilen zusammengesetzt und vielfach. Giebt man aber auf sie Acht, wie sie im Verstande ist und fasst man sie so auf, wie sie in sich ist, was sehr schwer ist, so zeigt sie sich, wie ich Ihnen früher schon genügend bewiesen habe, als unendlich, untheilbar und einzig. [117])

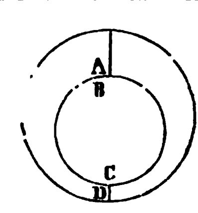
Ferner entsteht daraus, dass man die Dauer und die Grösse beliebig bestimmen kann, sofern man letztere abgetrennt von der Substanz und erstere abgetrennt von dem Zustande, wodurch sie von den ewigen Dingen abfliesst, sich vorstellt, die Zeit und das Maass; die Zeit dient der Bestimmung der Dauer und das Maass der Bestimmung der Grösse in der Weise, dass man sie, soweit als möglich, sich leicht bildlich vorstellen kann. Ferner entsteht aus der Trennung der Zustände der Substanz

von dieser selbst, welche wir auf Klassen zurückführen, um sie möglichst leicht bildlich auffassen zu können, die Zahl, wodurch wir sie bestimmen. Hieraus erhellt klar, dass das Maass, die Zeit und die Zahl nur Zustände des Denkens oder vielmehr des bildlichen Vorstellens sind.[118]) Man kann sich daher nicht wundern, wenn Alle, welche mit dergleichen Begriffen, die sie überdem falsch aufgefasst haben, den Fortschritt in der Natur haben erkennen wollen, sich so merkwürdig verwickelt haben, dass sie zuletzt nicht anders herauskommen konnten, als indem sie alle Schranken durchbrachen und das Verkehrte und Verkehrteste zuliessen: denn Vieles kann nicht durch bildliches Vorstellen, sondern nur durch blosses Denken erfasst werden, wie die Substanz, die Ewigkeit und dergleichen mehr. Wenn Jemand diese mit Begriffen, die nur der Einbildungskraft dienen, erklären will, so ist es ebenso, als wenn er absichtlich in seinem bildlichen Vorstellen unsinnig sein will. Selbst die Zustände der Substanz können nicht richtig begriffen werden, wenn man sie mit solchen Gedankendingen oder eingebildeten Dingen verwechselt. Denn wenn man dies thut, so trennt man sie von der Substanz und dem Zustande, von welchen sie von Ewigkeit abfliessen und ohne die sie niemals richtig erkannt werden können.

Um dies deutlicher einzusehen, nehmen Sie folgendes Beispiel: Fasst nämlich Jemand die Dauer abstrakt auf und beginnt er, sie in seiner Verwechselung mit der Zeit in Theile zu theilen, so kann er nie einsehen, wie z. B. eine Stunde vorübergehen kann. Denn dazu ist nöthig, dass erst ihre Hälfte vorbeigehe und dann wieder die Hälfte des Restes und dann wieder die Hälfte dieses Restes und so fort; zieht man so ohne Ende die Hälfte ab, so kann man niemals zu Ende kommen.[119]) Deshalb wagten Viele, welche die Gedankendinge von den wirklichen zu unterscheiden nicht gewöhnt waren, die Dauer aus Zeitpunkten zu bilden; aber sie fielen damit in die Scylla, während sie die Charybdis vermeiden wollten. Denn die Dauer aus Zeitpunkten zu bilden, ist dasselbe, als die Zahl aus der Addition von blossen Nullen bilden zu wollen.

Aus dem Gesagten erhellt weiter, dass weder die

Zahl, noch das Maass, noch die Zeit unendlich sein können, da sie nur Hülfsmittel des bildlichen Vorstellens sind; ohnedem wäre die Zahl nicht Zahl und das Maass nicht Maass und die Zeit nicht Zeit. Daraus erhellt, dass Viele, welche diese Vorstellungen mit wirklichen Dingen verwechselten und die wahre Natur dieser nicht kannten, die Wirklichkeit des Unendlichen geleugnet haben.[120]) Wie jämmerlich indess ihre Beweise sind, wissen die Mathematiker, welchen Gründe solcher Art in Dingen kein Bedenken machen konnten, die sie klar einsahen. Sie fanden Vieles, was durch keine Zahl dargelegt werden kann, und dies zeigt, dass die Zahlen nicht zur Bestimmung von Jedwedem sich eignen. Auch haben die Mathematiker Vieles, was durch keine Zahl erreicht werden kann, sondern jede angebliche übersteigt. Aber sie folgern daraus nicht, dass dergleichen wegen der Menge der Theile alle Zahl übersteige, sondern weil die Natur des Gegenstandes sich ohne offenbaren Widerspruch mit keiner Zahl verträgt. So übersteigen z. B. die Ungleichheiten des Raumes zwischen den beiden Kreisen AB und CD und die Veränderungen, welche ein darin sich bewegender Stoff erleiden muss, jede angebliche Zahl, und doch wird dies nicht aus der übermässigen Grösse des Zwischenraumes gefolgert, da die Ungleichheiten eines solchen Raumes, wenn man ihn auch noch so klein annimmt, doch jede Zahl übersteigen. Auch folgert man dies nicht, wie in anderen Fällen, daraus, dass hier kein Grösstes und kein Kleinstes vorhanden sei; denn Beides ist in diesem Beispiele vorhanden; das Grösste bei AB, das Kleinste CD; vielmehr folgert man es nur daraus, weil die Natur des Raumes zwischen zwei Kreisen mit verschiedenen Mittelpunkten dies nicht gestattet. Wollte daher Jemand alle diese Ungleichheiten durch eine bestimmte Zahl ausdrücken, so müsste er zugleich bewirken, dass der Kreis kein Kreis bliebe.[121])



No. 6.

Ebenso würde, um auf unseren Gegenstand zurückzukommen, Jemand, wenn er alle bis jetzt stattgehabten Bewegungen des Stoffes bestimmen wollte, indem er ihre Dauer auf eine bestimmte Zahl und Zeit zurückführte,

damit die körperliche Substanz, die man sich nur als daseiend vorstellen kann, ihrer Zustände berauben und bewirken, dass sie die Natur, welche sie hat, nicht hätte. Ich könnte dies und vieles Andere, was ich in diesem Briefe berührt, klar beweisen, wenn ich es nicht für überflüssig hielte.

Aus dem bisher Gesagten ist klar zu ersehen, dass Manches seiner Natur nach unendlich ist und in keiner Weise endlich vorgestellt werden kann; 122) Anderes ist es vermöge der Ursache, der es anhängt, obgleich es für sich betrachtet, in Theile gesondert und als endlich aufgefasst werden kann; 123) Anderes wieder ist unendlich, oder wenn man lieber will, endlos, weil man es durch keine Zahl ausdrücken kann, obgleich es grösser oder kleiner vorgestellt werden kann; 124) da dergleichen, was durch keine Zahl ausgedrückt werden kann, deshalb nicht nothwendig sich gleich sein muss, wie das obige Beispiel und viele andere ergeben.

Somit habe ich die Ursachen der Irrthümer und Verwirrungen, welche in Betreff der Frage über das Unendliche entstanden sind, kurz dargelegt und ich glaube, so erklärt, dass keine Frage über das Unendliche unberührt geblieben ist oder nicht aus dem Gesagten leicht gelöst werden kann. Es wird also nicht lohnen, Sie länger hierbei aufzuhalten.

Indess will ich hier beiläufig noch erwähnen, dass die neueren Peripatetiker den Beweis der älteren für das Dasein Gottes wohl nicht richtig verstanden haben. Dieser lautet, wie ich ihn bei dem Juden Rab Chasdaj 125) finde, dahin: „Geht die Reihe der Ursachen ohne Ende fort, „so ist alles Daseiende auch bewirkt: aber kein Bewirktes „besteht nothwendig vermöge seiner Natur und deshalb „ist dann Nichts in der Natur, mit dessen Wesen das „Dasein nothwendig verknüpft ist. Dies ist aber wider- „sinnig, folglich auch Jenes.“ — Die Kraft dieses Beweises liegt also nicht darin, dass es unmöglich sei, dass ein Unendliches wirklich bestehe, oder dass die Reihe der Ursachen ohne Ende fortgehe; sondern nur darin, dass von den Gegnern angenommen wird, Dinge, die ihrer Natur nach nicht nothwendig bestehen, würden nicht zuletzt von einem Dinge zum Dasein bestimmt, das seiner Natur nach nothwendig besteht.

Ich würde jetzt, da die Zeit mich drängt, zu Ihrem zweiten Briefe übergehen; indess werde ich auf dessen Inhalt dann, wenn Sie mich mit Ihrem Besuch beehren, bequemer antworten können. Kommen Sie daher, sobald Sie können; denn die Zeit zu meinem Umzuge rückt schnell heran. So viel für heute. Leben Sie wohl und gedenken Sie meiner, der ich bleibe u. s. w.

Dreissigster Brief (Vom 20. Juli 1664).

Von **Spinoza** an **Peter Balling.** [126])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung, wahrscheinlich aus dem Holländischen..) [127])

Lieber Freund!

Ihr letzter Brief, ich glaube vom 26. vorigen Monats, ist richtig in meine Hände gelangt. Er hat mich sehr betrübt und besorgt gemacht, obgleich ich mich beruhige, wenn ich die Klugheit und Geistestärke erwäge, mit der Sie die Unannehmlichkeiten des Schicksals oder vielmehr der öffentlichen Meinung gerade da zu verachten verstehen, wo Sie von ihnen mit den stärksten Waffen angegriffen werden. Indess wächst doch meine Sorge mit jedem Tage und ich bitte und beschwöre Sie deshalb bei unserer Freundschaft, dass Sie mir recht Ausführliches mittheilen. — Was die von Ihnen erwähnten Vorbedeutungen anlangt, wonach Sie von Ihrem Kinde, als es gesund und kräftig war, solche Seufzer gehört, wie es bei seiner Krankheit und spätern Tode von sich gegeben, so möchte ich glauben, dass es nur Einbildungen und keine wahren Seufzer gewesen sind; denn Sie sagen, dass, als Sie sich aufrichteten und genauer hinhörten, sie dieselben nicht so deutlich gehört haben, als vorher und nachher, wo Sie wieder in Schlaf verfallen sind. Dies zeigt wirklich, dass diese Seufzer nur Einbildungen gewesen sind, die unbeschränkt und ungehemmt gewisse Seufzer Ihnen wirksamer und lebhafter vorspiegeln konnten, als da, wo Sie sich aufrichteten und nach dem bestimmten Orte hinhörten. Ich kann das, was ich sage, durch einen Fall

bestätigen und zugleich erklären, der mir selbst verflossenen Winter in Rhynsburg begegnete. Als ich da früh bei Tagesgrauen aus einem sehr schweren Traume erwachte, schwebten mir die in dem Traume vorgekommenen Bilder so lebhaft vor den Augen, als wären es wirkliche Dinge; namentlich galt dies von einem schwarzen und aussätzigen Brasilianer, den ich vorher nie gesehen hatte. Dieses Bild verschwand grösstentheils, als ich, um mich zu zerstreuen, die Augen auf ein Buch oder etwas Anderes richtete; sowie ich aber die Augen wieder abwendete und nichts aufmerksam betrachtete, so erschien mir das Bild jenes Aethiopiers[128]) wieder ebenso lebhaft und wiederholt, bis es nach und nach ganz verschwand. Hiernach ist mir in meinem innern Gesichtssinne dasselbe, wie Ihnen in dem Gehörsinne, begegnet; da aber die Ursachen ganz verschieden waren, so wurde Ihr Fall, aber nicht der meinige, zu einer Vorbedeutung. Aus dem Folgenden wird sich dies deutlicher ergeben.

Die Wirkungen der Einbildungskraft entspringen aus dem Zustande des Körpers oder der Seele; um nicht zu ausführlich zu werden, beweise ich dies jetzt nur aus der Erfahrung. Wir wissen aus Erfahrung, dass Fieber und andere Erschütterungen des Körpers die Ursache des Irreredens sind, und dass Leute mit dickem Blute nur Streit, Widerwärtigkeiten, Mord und Aehnliches sich einbilden. Wir sehen auch, dass die Einbildungskraft durch Seelenzustände allein beeinflusst wird, da sie, wie wir wissen, in Allem den Spuren des Verstandes folgt und sie ihre Bilder und Worte in derselben Ordnung verbindet und verknüpft, wie der Verstand seine Beweise. Wir können deshalb beinah nichts denken, aus dessen Spuren die Einbildungskraft nicht irgend ein Bild hervorbringt. Wenn dies sich so verhält, so meine ich, dass alle Erzeugnisse der Einbildungskraft, die aus körperlichen Ursachen hervorgehen, niemals die Anzeichen von kommenden Dingen sein können; denn ihre Ursachen schliessen solche kommende Sachen nicht ein. Dagegen können die Erzeugnisse oder Bilder der Einbildungskraft, die aus Zuständen der Seele herkommen, allerdings Vorzeichen einer kommenden Sache sein, weil die Seele etwas Zukünftiges sich verworren vorstellen kann. Deshalb kann sie sich dergleichen so stark und lebhaft vorstellen, als

wenn die Sache gegenwärtig wäre; denn der Vater (um ein Beispiel anzuführen, was dem Ihrigen ähnelt) liebt seinen Sohn derart, dass er und der geliebte Sohn gleichsam nur Einer sind; und (nach dem, was ich bei anderer Gelegenheit dargelegt habe) von den Erregungen des Wesens des Sohnes und des daraus Folgenden muss es innerhalb des Denkens nothwendig eine Vorstellung geben und der Vater ist wegen seiner mit dem Sohne bestehenden Vereinung ein Theil des Sohnes und es muss nothwendig die Seele des Vaters an dem idealen Wesen des Sohnes und seinen Erregungen und den Folgen derselben theilnehmen, wie ich anderwärts ausführlicher dargelegt habe. Wenn daher die Seele des Vaters ideal an dem, was aus dem Wesen des Sohnes folgt, Theil hat, so kann, wie gesagt, der Vater mitunter etwas, was aus dem Wesen des Sohnes folgt, sich so lebhaft vorstellen, als wenn es ihm gegenwärtig wäre,[179]) sofern nur die nachstehenden Bedingungen zugleich vorhanden sind: 1) dass das Ereigniss, welches den Sohn trifft, ein erhebliches in seinem Leben ist; 2) dass es ein solches ist, was leicht bildlich vorgestellt werden kann; 3) dass die Zeit des Eintreffens dieses Ereignisses nicht zu entfernt ist, 4) und dass der Körper sich wohl befindet, nicht blos in Bezug auf Gesundheit, sondern auch rücksichtlich der Freiheit von allen Sorgen und Geschäften, welche die Sinne von aussen stören. Die Sache wird ferner noch dadurch unterstützt, wenn man an das denkt, was die am meisten verwandten Vorstellungen erweckt; wenn man z. B., während man mit diesem oder Jenem spricht, Seufzer hört, dann werden, wenn man wieder an diesen Menschen denkt, meistentheils die Seufzer, welche man während jenes Gesprächs damals mit seinen Ohren hörte, wieder in das Gedächtniss kommen.

Dies, verehrter Freund, ist meine Ansicht über Ihre Frage. Ich bin allerdings sehr kurz gewesen, aber absichtlich, damit Sie Gelegenheit erhalten, über die Frage bei nächster Gelegenheit an mich zu schreiben; u. s. w.

Voorburg, den 26. Juli 1664.

Einunddreissigster Brief (Vom 12. Dec. 1664).

Von **Wilhelm v. Blyenbergh** an **Spinoza.**[130])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Mein Herr und unbekannter Freund!

Schon öfters habe ich in Ihrer kürzlich erschienenen Abhandlung und in deren Anhang[131]) aufmerksam gelesen. Ich sollte allerdings mehr Anderen als Ihnen erzählen, welche Gründlichkeit ich darin angetroffen und welche Freude sie mir gemacht hat; doch kann ich Ihnen nicht verschweigen, dass je öfter ich sie lese, sie um so mehr mir gefällt; immer finde ich dann Etwas, was ich bisher noch nicht bemerkt hatte. Indess halte ich (um nicht als Schmeichler in diesem Briefe zu erscheinen) mit meiner Bewunderung des Verfassers ein; ich weiss, dass die Götter Alles der Arbeit gewähren. Damit ich Sie indess nicht zu lange in der Spannung lasse, wer es ist und wie es kommt, dass ein Unbekannter so frei ist, an Sie in dieser Weise zu schreiben, so sage ich Ihnen, dass es ein Solcher ist, der nur von dem Verlangen nach der reinen und lauteren Wahrheit getrieben, sich bemüht, während dieses kurzen und vergänglichen Lebens festen Fuss in der Wissenschaft zu fassen, soweit es dem menschlichen Geiste möglich ist und der zur Erlangung der Wahrheit sich kein anderes Ziel als nur die Wahrheit vorgesetzt hat und der durch die Wissenschaft weder Ehre noch Reichthum, sondern nur die reine Wahrheit und die Seelenruhe, welche aus dieser Wahrheit folgt, zu gewinnen strebt. Er erfreut sich unter allen Wahrheiten und Wissenschaften am meisten an den metaphysischen, wenigstens an einem Theile derselben, wenn auch nicht an allen und er setzt allen Genuss seines Lebens darein, die Stunden der Musse und der Freiheit von Geschäften ihnen zu weihen. Allein nicht Jeder ist so glücklich und nicht Jeder wendet so viel Arbeit, wie ich von Ihnen annehme, dem zu und deshalb gelangt nicht Jeder zu der Vollkommenheit, zu der, wie ich aus Ihrem Werke ersehe, Sie gelangt sind. Kurz, dass ich zu Ende komme, es ist

ein Mann, den Sie näher kennen lernen werden, wenn Sie ihn dadurch sich verpflichten wollen, dass Sie seine Gedanken frei machen und da, wo sie stocken, ihnen gleichsam den Weg bahnen.

Ich komme auf Ihre Abhandlung zurück. So wie ich Vieles darin gefunden, was meinem Geschmacke ganz zusagte, so habe ich auch Manches getroffen, was schwerer zu verdauen war und was Ihnen vorzuhalten um so weniger sich schicken würde, als ich nicht weiss, ob Ihnen dies angenehm sein dürfte. Ich schicke deshalb dies voraus und frage, ob Sie erlauben, Ihnen einige meiner Bedenken, die mir bei Ihrer Schrift noch geblieben sind, mitzutheilen, damit Sie in den jetzigen Winterabenden, falls es Ihnen gefällig ist, darauf antworten; alles jedoch nur unter der Voraussetzung und Bitte, dass ich Sie nicht von dringenderen Geschäften abhalte; denn ich ersehne nichts dringender, als, wie Sie in Ihrem Briefe versprechen, eine ausführlichere Erläuterung und Aussprache Ihrer Ansichten zu erhalten. Ich hätte das, was ich hier dem Papier anvertraue, gern persönlich, wenn ich gesund gewesen, vorgetragen; allein zunächst war mir Ihre Wohnung unbekannt und später hinderte mich eine ansteckende Krankheit und mein Amt; deshalb habe ich den Besuch selbst immer von einer Zeit zur anderen verschoben.

Damit indess dieser Brief nicht ganz leer bleibe, so erwähne ich in der Hoffnung, dass es Ihnen nicht unangenehm sein wird, nur eines Punktes, nämlich dass Sie sowohl in den Prinzipien wie in den metaphysischen Gedanken mehrmals sagen und als Ihre oder des Descartes Meinung, dessen Philosophie Sie darstellen, aussprechen, Schaffen und Erhalten sei ein und dasselbe (was an sich Denen, welche hierüber nachgedacht, so klar sei, dass es der erste Begriff sei), und dass Gott nicht blos die Substanzen, sondern auch die Bewegung in diesen erschaffen habe, d. h. Gott erhalte durch seine fortgehende Schöpfung nicht blos die Substanzen in ihrem Zustande, sondern auch deren Bewegung und Streben. So bewirke Gott z. B. nicht blos, dass die Seele durch seinen unmittelbaren Willen und seine Wirksamkeit (es ist gleich, wie man es nennt) länger fortbestehe und in ihrem Zustand fortdauere, sondern Gott sei auch die Ursache, dass es

sich in gleicher Weise mit der Bewegung der Seele verhalte; d. h. so, wie die fortdauernde Schöpfung Gottes die längere Dauer der Dinge bewirke, so entstehe durch dieselbe Ursache auch das Streben oder die Bewegung der Dinge in ihnen; da es ausser Gott keine andere Ursache der Bewegung gebe. Hieraus folgt, dass, wie Sie an mehreren Stellen sagen, Gott nicht blos die Ursache für die Substanz der Seele, sondern auch für jenes Streben oder Bewegen der Seele ist, das man Willen nennt. Aus diesen Sätzen folgt, wie mir scheint, nothwendig auch, dass in der Bewegung oder dem Willen der Seele entweder nichts Böses ist, oder dass Gott selbst dieses Böse unmittelbar bewirkt; da auch das, was man bös nennt, durch die Seele und folglich durch den unmittelbaren Einfluss oder die Mitwirkung Gottes geschieht. Adam's Seele z. B. will von der verbotenen Frucht essen; hier wird nach dem Vorstehenden nicht blos bewirkt, dass dieser Wille Adam's durch Gottes Einfluss wolle, sondern dass er auch, wie ich gleich zeigen werde, auf diese Weise wolle, folglich kann diese verbotene Handlung Adam's, da Gott nicht blos seinen Willen, sondern auch die Art und Weise desselben bestimmte, entweder an sich nicht schlecht sein, oder Gott selbst bewirkt das, was wir böse nennen. Weder Sie, noch Descartes scheinen mir diesen Knoten damit zu lösen, dass Sie das Böse ein Nicht-Seiendes nennen, an dem Gott nicht mitwirke. Denn woher kam denn der Wille zu essen, oder weshalb schritt der Wille des Teufels zur Hoffart vor? Sie sagen richtig, der Wille sei nichts von der Seele Verschiedenes und diese oder jene Bewegung oder solches Streben der Seele zu dieser oder jener Bewegung bedürfe der Mitwirkung Gottes und diese Mitwirkung Gottes ist, wie Ihre Schriften ergeben, nur die Bestimmung eines Gegenstandes durch seinen Willen; hieraus folgt, dass Gott also ebenso bei dem bösen Willen mitwirkt, wenn die Handlung böse ist, wie bei dem guten Willen, wenn sie gut ist; d. h. Gott bestimmt die Handlung. Denn Gottes Wille, als die unbeschränkte Ursache von Allem, was in der Substanz wie in deren Streben besteht, scheint auch die erste Ursache des bösen Willens, soweit er böse ist, zu sein.

Ferner erfolgt keine Bestimmung des Willens in uns, die Gott nicht von Ewigkeit gewusst hat; denn hätte er

sie nicht gewusst, so würde man eine Unvollkommenheit in Gott annehmen. Wie will aber Gott sie anders gewusst haben, denn als einen seiner Beschlüsse? Diese Beschlüsse sind also die Ursache unserer Entschlüsse und daraus folgt wieder, dass der böse Wille nicht böse ist, oder dass Gott die unmittelbare Ursache dieses Bösen ist und es bewirkt. Auch die Unterscheidung der Theologen zwischen der Handlung und dem der Handlung nur anhängenden Bösen kann hier nicht Platz greifen; denn Gott hat mit der Handlung auch die Art der Handlung beschlossen, d. h. Gott hat nicht blos beschlossen, dass Adam esse, sondern auch, dass er gegen das Verbot esse. So folgt also wieder, entweder dass dies Essen Adam's gegen das Verbot nicht böse war, oder dass Gott selbst es bewirkt hat.

Dies, hochgeehrter Herr, ist es jetzt, was ich in Ihrer Abhandlung nicht verstehen kann. Denn es fällt mir schwer, diese äussersten Folgen nach beiden Seiten anzunehmen; von Ihrem scharfen Urtheile und Ihrer Einsicht erwarte und hoffe ich aber eine zufriedenstellende Antwort und ich werde später beweisen, wie sehr ich Ihnen dafür verbunden sein werde. Seien Sie, berühmter Mann, überzeugt, dass ich nur im Eifer diese Fragen stelle; ich bin frei, bin an kein Amt gebunden, ernähre mich durch einen anständigen Handel und verwende meine übrige Zeit auf solche Studien. Ich bitte ergebenst, dass Sie meine Bedenken nicht übel deuten. Wollen Sie mir antworten, was ich sehnlichst wünsche, so schreiben Sie u. s. w. [122])

Wilhelm v. Blyenbergh.

Dortrecht, den 12. Dezember 1664.

Zweiunddreissigster Brief (Vom 5. Jan. 1665 aus Voorburg).

Von **Spinoza** an **Wilhelm v. Blyenbergh.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Unbekannter Freund!

Ihren vom 12. Dezember datirten und in einem anderen vom 24. desselben Monats eingeschlossenen Brief habe ich erst am 26. in Schiedam erhalten. Ich habe daraus Ihre eifrige Liebe zur Wahrheit, die das alleinige Ziel aller Ihrer Studien ist, ersehen. Da ich nun auch meine Kräfte nur diesem Ziele zuwende, so fühle ich mich genöthigt, nicht blos Ihre Bitte vollständig zu erfüllen und auf Ihre jetzt und später gestellten Fragen nach meinen Kräften zu antworten, sondern auch von meiner Seite zu Allem beizutragen, was unserer weiteren Bekanntschaft und aufrichtigen Freundschaft nützen kann. Was mich anlangt, so schätze ich von Allem, was in meiner Macht steht, nichts höher, als mit Männern, welche der Wahrheit aufrichtig zugethan sind, Freundschaft zu schliessen. Ich glaube, dass man überhaupt in der Welt, die nicht in unserer Gewalt ist, nichts getroster lieben kann, als solche Männer; es ist ebenso unmöglich, dass die Liebe solcher Männer zu einander sich auflöst, da sie auf der Liebe jedes zur Wahrheit gegründet ist, als dass man eine einmal erkannte Wahrheit nicht annehmen sollte. Es ist überdem das Höchste und Angenehmste unter den Dingen, die nicht von uns abhängen, da nur die Wahrheit die verschiedenen Sinne und Geister völlig zu einen vermag. Ich erwähne den grossen, daraus fliessenden Nutzen nicht, um Sie nicht mit Dingen aufzuhalten, die Ihnen sicher bekannt sind. Ich habe hier nur davon gesprochen, um deutlicher zu beweisen, wie angenehm mir es auch in der Folge sein wird, jede Gelegenheit, Ihnen gefällig zu sein, zu benutzen. [133])

Um dies nun gleich mit der jetzigen zu thun, so trete ich näher und will auf Ihre Frage antworten, die

sich wesentlich um den Punkt dreht, dass aus Gottes Vorsehung, die von seinem Willen nicht verschieden ist, ebenso wie aus seiner Mitwirkung und fortdauernden Erschaffung der Dinge folgt, entweder dass es keine Sünden und kein Böses giebt, oder dass Gott diese Sünden und dieses Böse bewirke.

Allein Sie erklären nicht, was Sie unter Böse verstehen; nach dem Beispiele von Adam's Willenbestimmung scheinen Sie unter bös den Willen selbst zu verstehen, soweit er so bestimmt aufgefasst wird, oder soweit er Gottes Gebot widerstreitet. Deshalb sagen Sie (und auch ich, wenn die Sache sich so verhielte), es sei ein grosser Widersinn, Eines von Beiden anzunehmen, nämlich dass Gott das, was gegen seinen Willen läuft, selbst bewirke, oder dass das, was gegen seinen Willen geschieht, gut sei. Ich kann indess nicht zugeben, dass die Sünden und das Böse etwas Positives seien und noch weniger, dass sie überhaupt Etwas seien, oder gegen Gottes Willen geschehen. Vielmehr sage ich, dass nicht blos die Sünden kein Positives sind, sondern behaupte auch, dass wir nur uneigentlich und nur in menschlicher Redeweise sagen können, wir sündigten gegen Gott, ebenso wie man nicht sagen kann, dass die Menschen Gott beleidigen.

Denn was das Erstere anlangt, so wissen wir, dass alles Bestehende, an sich und ohne Beziehung auf Anderes betrachtet, die Vollkommenheit einschliesst, die in jedem Dinge sich so weit wie sein Wesen erstreckt; denn auch das Wesen ist nichts Anderes. Ich nehme z. B. den Entschluss oder die Willensbestimmung Adam's, von der verbotenen Frucht zu essen; dieser Entschluss oder diese Willensbestimmung schliesst, an sich betrachtet, so viel Vollkommenheit ein, als er Realität ausdrückt, wie man daraus ersehen kann, dass man bei jedem Dinge eine Unvollkommenheit nur vorstellen kann, wenn man dabei auf andere Dinge achtet, welche mehr Realität enthalten. Sieht man deshalb auf Adam's Beschluss an sich, ohne ihn mit Anderem von vollkommnerem Zustande zu vergleichen, so kann man keine Unvollkommenheit daran bemerken, ja man kann ihn mit unendlich vielem Anderen vergleichen, wie mit Steinen, Stämmen, gegen die er viel vollkommener erscheint. Dies erkennt auch in Wahrheit Jedermann an; denn Alles, was man an den Menschen

verabscheut und mit Widerwillen betrachtet, beschaut man an den Thieren mit Bewunderung, wie die Kriege der Bienen und die Eifersucht der Tauben. Bei dem Menschen wird dergleichen verachtet und trotzdem hält man die Thiere deshalb für vollkommner. Verhält sich dies so, so erhellt klar, dass die Sünden, soweit sie nur eine Unvollkommenheit anzeigen, nichts Wirkliches darstellen, wie dies z. B. bei Adams Entschluss und Ausführung der Fall ist.

Ferner kann man nicht sagen, dass Adam's Wille mit Gottes Gesetz streite und dass er deshalb böse gewesen, weil er Gott missfallen; denn es würde eine grosse Unvollkommenheit in Gott einführen, wenn Etwas gegen seinen Willen geschähe und wenn er etwas wollte, dessen er nicht Herr wäre, und wenn seine Natur so beschaffen wäre, wie bei den Geschöpfen, und er Sympathie mit dem Einen und Antipathie gegen den Anderen hätte. Es würde aber auch dem Willen der göttlichen Natur widerstreiten, denn derselbe unterscheidet sich nicht von seiner Einsicht und deshalb ist es gleich unmöglich, dass etwas gegen seinen Willen, wie dass etwas gegen sein Wissen geschähe; d. h. was gegen seinen Willen geschähe, müsste derart sein, dass es auch seiner Einsicht widerspräche, wie z. B. ein rundes Viereck. Wenn also der Wille und Entschluss Adam's an sich weder böse, noch im eigentlichen Sinne gegen Gottes Willen geschah, so folgt, dass Gott seine Ursache sein kann, ja, nach dem angegebenen Grunde, sein muss, nur nicht soweit er schlecht war, denn dies Schlechte in ihm war nur der Zustand der Beraubung, den Adam wegen dieser That verlieren sollte und die Beraubung ist sicherlich kein Positives und heisst nur in Bezug auf unseren, aber nicht auf Gottes Verstand so.

Dies kommt aber daher, dass man alles Einzelne einer Gattung, z. B. alle Die, welche die äussere Gestalt der Menschen haben, mit derselben Definition bezeichnet; man urtheilt deshalb, dass jeder Einzelne davon zur höchsten Vollkommenheit gleich geeignet sei, die sich aus dieser Definition ableiten lässt. Findet man nun einen Einzelnen, dessen Werke dieser Vollkommenheit widersprechen, so urtheilt man, dass er dieser Vollkommenheit beraubt sei und von seiner Natur abweiche; man hätte

dies nicht gethan, wenn man ihn nicht mit dieser Begriffsbestimmung verglichen und nicht eine solche Natur ihm beigelegt hätte. Gott kennt nun aber die Dinge nicht in solcher abgezogenen Weise; er bildet keine solche allgemeinen Definitionen und den Dingen kommt nicht mehr Wirklichkeit zu, als Gottes Einsicht und Macht ihnen eingegeben und wirklich zugetheilt hat; deshalb erhellt, dass hier von einer Beraubung nur in Bezug auf unsere Einsicht, aber nicht in Bezug auf Gottes Einsicht gesprochen werden kann.

Damit ist, wie mir scheint, die Frage vollständig gelöst. Um indess den Weg mehr zu ebnen und allen Zweifel zu beseitigen, habe ich auf die folgenden zwei Fragen zu antworten, nämlich 1) weshalb die Schrift sage, Gott züchtige die Gottlosen, damit sie sich bekehren, und weshalb er Adam verboten habe, von dem Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen gehabt; 2) scheint aus meinen Worten zu folgen, dass die Gottlosen, in ihrer Hoffart, Geiz, Verzweiflung u. s. w. Gott ebenso ehren, wie die Frommen durch ihren Edelmuth, ihre Geduld, Liebe u. s. w., da Beide Gottes Willen vollführen.

In Antwort auf die erste Frage sage ich, dass die Schrift immer in menschlicher Weise redet, da sie sich nach dem Volke richtet und für dieses bestimmt ist. Das Volk ist unfähig, erhabene Dinge zu fassen und aus diesem Grunde ist nach meiner Ueberzeugung Alles, was nach Gottes an die Propheten geschehener Offenbarung zum Heile nothwendig ist, in der Weise von Gesetzen abgefasst. Auf diese Weise haben die Propheten Gleichnisse gebildet; erstens haben sie Gott wegen seiner Offenbarung der Mittel des Heiles und des Verderbens, deren Ursache er war, wie einen König und Gesetzgeber ausgeschmückt; die Mittel, welche nur die Ursachen sind, haben sie Gesetze genannt und in Form von solchen abgefasst und Heil und Verderben, die nur Wirkungen sind, welche aus jenen Mitteln folgen, haben sie als Belohnungen und Strafen dargestellt. Nach dieser Weise von Gleichnissen haben sie mehr wie nach der der Wahrheit ihre Worte eingerichtet und Gott nach dem Muster eines Menschen hin und wieder dargestellt; bald als zornig,

bald als mitleidig; jetzt nach dem Kommenden verlangend und jetzt wieder von Eifersucht und Verdacht erfasst, ja sogar als vom Teufel getäuscht; so dass Philosophen und Alle, welche über dem Gesetze stehen, d. h. welche der Tugend, nicht weil sie geboten ist, sondern aus Liebe, weil sie das Beste ist, folgen, von solchen Ausdrücken verletzt werden.

Das an Adam erlassene Gebot bestand daher nur darin, dass Gott Adam offenbart hat, das Essen von diesem Baume werde den Tod herbeiführen; gerade wie Gott uns durch den natürlichen Verstand offenbart, dass das Gift tödtlich ist. Fragen Sie mich aber, wozu er es ihm offenbart habe, so antworte ich, um Adam's Wissen vollkommner zu machen. Wollte man also Gott fragen, weshalb er Adam keinen vollkommneren Willen gegeben habe, so wäre dies ebenso verkehrt, als ihn zu fragen, weshalb er dem Kreise nicht alle Vollkommenheiten der Kugel gegeben habe? Dies erhellt deutlich aus dem Vorbemerkten und ich habe es in der Erläut. zu Lehrs. 15 Th. I. der auf geometrische Weise begründeten Prinzipien von Descartes dargelegt.

Was die zweite Schwierigkeit anlangt, so ist es richtig, dass die Gottlosen Gottes Willen in ihrer Weise darlegen; allein deshalb sind sie den Frommen keineswegs gleich zu stellen; denn je mehr eine Sache an Vollkommenheit besitzt, desto mehr hat sie an der Göttlichkeit Theil und desto mehr drückt sie die Vollkommenheit Gottes aus. Da nun die Frommen unvergleichlich mehr Vollkommenheit als die Gottlosen haben, so kann ihre Tugend mit der der Gottlosen nicht verglichen werden; denn die Gottlosen entbehren der Liebe zu Gott, die aus der Erkenntniss Gottes abfliesst und durch die allein wir nach unserer menschlichen Einsicht die Diener Gottes genannt werden können; vielmehr sind sie, weil sie Gott nicht erkennen, nur das Werkzeug in der Hand des Künstlers, das unbewusst dient und in seinem Dienst verbraucht wird. Dagegen dienen die Frommen mit Bewusstsein und werden durch den Dienst vollkommner.[134])

Dreiunddreissigster Brief (Vom 16. Jan. 1665).

Von **Wilhelm v. Blyenbergh** an **Spinoza.**

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Mein Herr und liebster Freund!

Als ich Ihren Brief erhielt und flüchtig durchlesen hatte, wollte ich zuerst ihn nicht blos sofort beantworten, sondern auch in Vielem widerlegen. Je länger ich ihn aber überdachte, desto weniger fand ich Stoff zu Entgegnungen und je mehr nun mein Wunsch und die Begierde, ihn zu lesen, mich erfasste, desto mehr wuchs mein Genuss bei dessen Durchlesung. Ehe ich jedoch mit der Bitte komme, mir gewisse Schwierigkeiten zu lösen, bemerke ich, dass ich immer an zwei allgemeinen Regeln bei meinem Philosophiren festzuhalten suche. Die erste Regel ist, dass die Begriffe für meinen Verstand klar und deutlich seien; die zweite Regel ist für mich das offenbarte Wort oder der Wille Gottes. Ich strebe nach der ersten, ein Freund der Wahrheit, nach beiden aber ein christlicher Philosoph zu sein. Sollte es hierbei nach langem Prüfen sich treffen, dass meine natürliche Erkenntniss dem Worte Gottes zu widersprechen scheint, oder weniger gut mit ihm übereinstimmt, so hat dieses Wort Gottes so viel Ansehen bei mir, dass die Vorstellungen, die ich für klar halte, mir vielmehr verdächtig werden, anstatt dass ich sie über und gegen die Wahrheiten stellte, die in jenem Buche mir vorgeschrieben worden sind. Und was ist dabei Auffallendes? Ich will beharrlich glauben, jenes Wort sei das Wort Gottes, d. h. es sei von dem höchsten und vollkommensten Gott ausgegangen, der mehr Vollkommenheit enthält, als ich fassen kann und der vielleicht über sich und seine Werke mehr Vollkommenheit bekannt machen wollte, als ich mit meinem beschränkten Verstande heute, ich sage heute, fassen kann. Denn es ist möglich, dass ich durch meine Werke mich grösserer Vollkommenheiten beraube. Wäre ich deshalb zufällig von der Vollkommenheit, deren ich

mich durch meine Handlungen beraubt habe, so würde ich vielleicht einsehen, dass Alles, was durch jenes Wort uns gesagt und gelehrt wird, mit den gesundesten Begriffen meines Verstandes übereinkomme. Da ich indess mir selbst nicht traue, ob ich nicht durch einen fortdauernden Irrthum mich selbst eines besseren Zustandes beraube, und ob nicht, wie Sie Lehrs. 15, Th. I. der Prinzipien annehmen, unsere Erkenntniss bei aller Klarheit noch eine Unvollkommenheit einschliesst, so neige ich, wenn auch ohne Grund, mehr zu jenem Worte und stütze mich auf diese Grundlage, die von dem Vollkommensten ausgegangen ist (dies setze ich nämlich hier voraus, da dessen Beweis nicht hierher gehört oder zu lang werden würde) und deshalb von mir geglaubt werden muss. Wenn ich blos nach der ersten meiner Regeln, mit Ausschluss der zweiten, als bestände sie nicht oder besässe ich sie nicht, über Ihren Brief urtheilen sollte, so müsste ich Vieles zugestehen, wie ich auch thue und Ihre feinen Begriffe müssten mich misstrauisch machen; aber meine zweite Regel nöthigt mich zu einer viel weiteren Entfernung von Ihnen. Indess will ich sie, so weit wie die Briefform es erlaubt, an der Hand dieser und jener Regel etwas ausführlicher untersuchen.

Meine erste Frage war, jener ersten Regel entsprechend, ob, wenn nach Ihrer Aufstellung das Schaffen und Erhalten ein und dasselbe ist und wenn Gott nicht blos die Dinge, sondern auch die Bewegungen und Zustände der Dinge in ihrer Weise fortdauern macht, d. h. wenn er ihnen seine Mitwirkung gab, nicht daraus folgt, dass es kein Böses gebe, oder dass Gott selbst das Böse bewirke. Ich stütze mich dabei auf die Regel, dass nichts gegen Gottes Willen geschehen kann; denn sonst enthielte Gott eine Unvollkommenheit, oder die von Gott bewirkten Dinge (unter denen auch die enthalten sind, welche man böse nennt) müssten böse sein. Da dies indess einen Widerspruch enthält und da ich, wie ich mich auch wendete, aus diesem Widerspruch nicht herauskommen konnte, so habe ich mich deshalb an Sie gewendet, als den besten Ausleger Ihrer Sätze. Sie sagen nun in Ihrer Antwort, dass Sie bei Ihrem ersten Ausspruch beharren, nämlich dass nichts gegen Gottes Willen geschehe und geschehen könne. Allein in Antwort auf

die Schwierigkeit, ob daher Gott nicht auch das Böse thue, „leugnen Sie, dass das Böse etwas Positives sei und „bemerken, dass man nur sehr uneigentlich sagen könne, „wir sündigten gegen Gott.“ Ebenso sagen Sie in Ihrem Anhange Th. I. Kap. 6: „Es giebt kein unbedingtes „Schlechte, wie an sich klar ist; denn Alles, was besteht, „enthält, an sich und ohne Beziehung auf Anderes be„trachtet, eine Vollkommenheit, die sich in jedem Gegen„stande immer so weit erstreckt, als sich das Wesen des„selben erstreckt. Deshalb können offenbar die Sünden, „weil sie nur eine Unvollkommenheit bezeichnen, nicht „in Etwás, was das Wesen ausdrückt, bestehen.“ [125]) — Wenn die Sünde, das Böse, der Irrthum, oder wie Sie es nennen wollen, nur den Verlust oder die Beraubung eines vollkommeneren Zustandes bezeichnet, so folgt allerdings, dass das Dasein kein Böses und keine Unvollkommenheit sein kann; vielmehr muss das Böse an einem bestehenden Gegenstande entstehen. Denn das Vollkommne kann durch eine gleich vollkommne Handlung seinen vollkommnen Zustand nicht verlieren; aber wohl dadurch, dass wir zu etwas Unvollkommnen hinneigen, indem wir die uns gegebenen Kräfte missbrauchen. Dies scheinen Sie „nicht bös, sondern weniger gut zu „nennen, weil die Dinge, an sich betrachtet, die Voll„kommenheit enthalten und weil den Dingen, wie Sie „sagen, nicht mehr Wesenheit zukommt, als die gött„liche Einsicht und Macht ihnen zutheilt und wirklich „giebt und weil sie deshalb nicht mehr an Sein in „ihren Handlungen darlegen können, als sie an Wesen„heit empfangen haben.“ Denn wenn ich weder mehr, noch weniger an Wirksamkeit von mir geben kann, als ich Wesenheit empfangen habe, so kann man keine Beraubung eines vollkommneren Zustandes annehmen. Wenn nämlich nichts gegen Gottes Willen geschieht und wenn nur so viel geschieht, als Wesenheit mitgetheilt ist, auf welche Weise kann man das Böse sich denken, was Sie die Beraubung eines besseren Zustandes nennen? Wie vermag Jemand durch das so bestimmte und abhängige Werk einen vollkommneren Zustand zu verlieren? Ich sollte daher meinen, Sie, geehrter Herr, müssen entweder annehmen, dass es ein Böses giebt, oder wo nicht, dass es auch keine Beraubung eines besseren

Zustandes giebt. Denn dass es kein Böses und doch eine Beraubung eines bessern Zustandes geben sollte, scheint mir ein Widerspruch zu sein.

Sie sagen vielleicht, dass wir durch die Beraubung eines vollkommnern Zustandes zwar in ein weniger Gutes, aber nicht in das unbedingt Schlechte zurückfallen; allein Sie haben (Anhang, Th. I. Kap. 3) mich gelehrt, nicht über Worte zu streiten; deshalb streite ich nicht darüber, ob dies unbedingt oder nicht genannt werden soll, sondern frage nur, ob das Fallen aus einem bessern Zustand in einen schlechtern bei uns nicht mit Recht ein schlechter oder ein böser Zustand genannt werde und werden soll. Sie erwidern zwar, dass dieser schlechte Zustand noch viel Gutes enthalte, allein ich frage, ob nicht Der, welcher durch seine Unklugheit dahin gekommen, dass er eines vollkommnern Zustandes beraubt ist und folglich sich jetzt in einem geringeren als früher befindet, böse genannt werden kann?[136])

Um indess diesem Beweise auszuweichen, da bei ihm noch einige Schwierigkeiten für Sie bleiben, behaupten Sie: „es sei zwar das Böse in Adam gewesen; allein „dasselbe sei kein Positives, sondern hiesse nur so in „Beziehung auf unsere, aber nicht auf Gottes Einsicht; „in Bezug auf uns sei es eine Beraubung (allein nur „so weit, als wir selbst dadurch uns der besten, auf unsere „Natur bezüglichen und in unserer Macht befindlichen „Freiheit berauben), in Bezug auf Gott nur eine Ver- „neinung.“ Ich werde also prüfen, ob das, was Sie das Böse nennen, kein Böses ist, wenn es nur in Bezug auf uns das Böse ist; und dann, ob das Böse, in Ihrem Sinne aufgefasst, in Bezug auf Gott nur eine Verneinung genannt werden kann.

Auf die erste Frage glaube ich schon oben einigermassen geantwortet zu haben. Wenn ich auch zugebe, dass meine blosse geringere Vollkommenheit in Vergleich zu einem andern Wesen noch nicht das Böse in mir ausmachen kann, weil ich keinen bessern Zustand von dem Schöpfer verlangen und nur bewirken kann, dass mein Zustand im Grade verschieden ist, so kann ich deshalb doch noch nicht einräumen und zugestehen, dass, wenn ich jetzt unvollkommener als früher bin und mir diese Unvollkommenheit durch meine Schuld bereitet habe, ich

deshalb nicht um so viel schlechter sei. Wenn ich, sage ich, ehe ich in eine Unvollkommenheit gerathen bin, mich betrachte und mit Andern, die mit einer grössern Vollkommenheit begabt sind, vergleiche, so ist meine geringere Vollkommenheit noch nichts Böses, sondern nur ein dem Grade nach geringeres Gute. Vergleiche ich dagegen mich, nachdem ich aus dem vollkommneren Zustand herabgefallen und durch meine eigene Unklugheit desselben mich beraubt habe, mit meiner ersten Verfassung, nach der ich aus der Hand eines Schöpfers hervorgegangen bin und vollkommener war, so muss ich sagen, dass ich jetzt schlechter als vorher bin; denn nicht der Schöpfer, sondern ich habe mich dahin gebracht und es standen mir, wie auch Sie anerkennen, Kräfte zur Vermeidung des Irrthums zu Gebote.[137])

Die zweite Frage ist, ob das Böse, was nach Ihnen in der Beraubung eines bessern Zustandes besteht, den nicht blos Adam, sondern wir Alle durch eine übereilte und unüberlegte That verloren haben, in Bezug auf Gott eine blosse Verneinung ist.

Um dies mit gesundem Verstande zu prüfen, haben wir zu fragen, wie Sie den Menschen auffassen, und wie er nach Ihnen von Gott abhängt, ehe er noch irgend geirrt hat, und wie Sie denselben Menschen, nachdem er geirrt, auffassen. Vor seinem Irrthum hat er, nach Ihrer Darstellung, nicht mehr Wesenheit, als die göttliche Einsicht und Macht ihm zutheilt und wirklich gewährt, d. h. (wenn ich Sie recht verstehe) der Mensch kann nicht mehr noch weniger Vollkommenheit besitzen, als Gott an Wesenheit in ihn gelegt hat. Dies hiesse indess einen Menschen so von Gott abhängig machen, wie die Elemente, die Steine, die Pflanzen u. s. w. Ist dies Ihre Ansicht, so weiss ich nicht, was die Worte in Lehrsatz 15, Th. I. der Prinzipien sagen wollen, wo Sie aussprechen: „Da indess „der Wille die Freiheit hat, sich zu bestimmen, so folgt, „dass wir vermögen, unsere Fähigkeit der Zustimmung „innerhalb der Grenzen dieser Einsicht zu halten und „damit zu bewirken, dass wir nicht in den Irrthum ge„rathen." Ist es nicht ein Widerspruch, den Willen so frei zu erklären, dass er sich vor Irrthum schützen kann und gleichzeitig ihn von Gott so abhängig zu machen, dass er nicht mehr noch weniger Vollkommenheit äussern kann, als Gott an Wesenheit ihm verliehen hat?[138])

In Bezug auf den zweiten Punkt, nämlich wie Sie den Menschen nach dem Irrthume annehmen, sagen Sie, dass der Mensch durch eine zu heftige Handlung, indem er nämlich den Willen nicht in den Schranken der Einsicht hält, sich selbst des vollkommneren Zustandes beraube; allein mir däucht, Sie hätten hier und in den Prinzipien die beiden Gegensätze dieser Beraubung näher erläutern sollen, nämlich was der Mensch vor der Beraubung gehabt und was er nach Verlust jenes vollkommneren Zustandes (wie Sie es nennen) noch behalten hat. Es wird wohl im Lehrs. 15, Th. I. der Prinzipien gesagt, was wir verloren haben, aber nicht, was wir behalten haben, indem es dort heisst: „Die ganze Unvollkommenheit des „Irrthums besteht also nur in der Beraubung der besten „Freiheit, und sie wird Irrthum genannt.“ Lassen Sie uns es jedoch in der von Ihnen angenommenen Weise prüfen. Es giebt nach Ihnen nicht blos verschiedene Zustände des Denkens, die wir den einen das Wollen, den andern das Denken nennen; sondern es besteht auch zwischen diesen eine solche Ordnung, dass man eine Sache nicht eher wollen soll, als bis man sie klar einsieht; denn wenn wir den Willen in den Schranken der Einsicht halten, gerathen wir, nach Ihnen, nie in den Irrthum, und es soll ferner in unserer Macht stehen, den Willen so in den Schranken der Einsicht zu halten. Wenn ich dies ernstlich erwäge, so muss eines von Beiden wahr sein; entweder ist alles Angenommene nur Einbildung, oder Gott hat diese Ordnung uns eingegeben. Hat Gott es gethan, wäre es da nicht widersinnig, zu sagen, dass dies ohne Zweck geschehen sei und dass Gott nicht verlange, wir sollten eine Ordnung beobachten und befolgen? dies würde einen Widerspruch in Gott setzen. Sollen wir dagegen die in uns gelegte Ordnung befolgen, wie können wir da so von Gott abhängig sein und bleiben? Hat nämlich Jemand weder mehr, noch weniger an Vollkommenheit, als er an Wesenheit empfangen hat, und muss dies nach den Wirkungen, wie Sie wollen, beurtheilt werden und so hat Der, welcher seinen Willen über die Grenzen seiner Einsicht ausdehnt, nicht so viel an Kräften von Gott empfangen; denn sonst würde er sie wirken lassen, und daher hat Der, welcher irrt, von Gott die Vollkommenheit, nicht zu irren, nicht

empfangen; denn sonst würde er niemals irren, da, nach Ihnen, so viel an Wesenheit gegeben ist, als an Vollkommenheit geäussert wird.

Wenn ferner Gott uns so viel an Wesenheit zutheilt, dass wir diese Ordnung beobachten können, wie Sie ja selbst annehmen, dass wir es können, und wenn wir so viel Vollkommenheit äussern, als wir Wesenheit empfangen haben, wie kommt es da, dass wir sie überschreiten? wie, dass wir diese Ordnung überschreiten können, und dass wir den Willen nicht immer innerhalb der Grenzen der Einsicht halten?

Wenn ich drittens von Gott so abhänge, wie ich gezeigt, dass Sie annehmen, und ich also meinen Willen weder innerhalb, noch ausserhalb der Grenzen der Einsicht halten kann, sofern mir Gott nicht im Voraus die dazu nöthige Wesenheit gegeben und in seinem Willen dies vorher bestimmt hat, wie kann ich da, dies recht betrachtet, durch den Gebrauch die Freiheit des Willens erlangen? Wäre es nicht ein Widerspruch in Gott, wenn er uns die Ordnung vorschriebe, unsern Willen innerhalb der Schranken der Einsicht zu halten, und er doch uns nicht so viel Wesenheit oder Vollkommenheit gäbe, dass wir dies erfüllen könnten, und wenn Gott nach Ihrem Ausspruche uns so viel Vollkommenheit gewährt hat, so könnten wir fürwahr niemals irren, da wir so viel an Vollkommenheit äussern müssen, als wir an Wesenheit besitzen, und da wir die empfangenen Kräfte in unsern Werken immer äussern müssen. Unsere Irrthümer sind dann ein Beweis, dass wir eine solche von Gott abhängende Macht (wie Sie annehmen) nicht haben, und Eines von Beiden muss dann wahr sein: entweder hängen wir nicht so von Gott ab, oder wir haben in uns nicht die Macht, nicht zu irren. Nun haben wir aber, wie Sie annehmen, die Macht zu irren; also hängen wir von Gott nicht so ab. 139)

Aus Vorstehendem dürfte schon klar erhellen, dass das Böse oder die Beraubung eines bessern Zustandes in Beziehung auf Gott keine blosse Verneinung sein kann. Denn was heisst: Etwas beraubt werden oder einen vollkommneren Zustand verlieren? Ist es nicht ein Uebergehen aus einer grösseren in eine geringere Vollkommenheit, und folglich auch aus einer grösseren Wesenheit in

eine geringere? Und sind wir damit nicht durch Gott in ein gewisses Maas von Vollkommenheit und Wesenheit gestellt? Ist damit nicht gesagt, dass Gott wolle, wir sollen keinen andern Zustand, neben der vollkommenen Kenntniss seiner, erlangen, weil er es einmal so beschlossen und gewollt habe? Ist es wohl möglich, dass dieses von dem allwissenden und höchst vollkommenen Wesen hervorgebrachte Geschöpf, von dem Gott gewollt, dass es einen solchen Zustand von Wesenheit immer behalte, ja bei dem Gott immer mitwirkt, um es in diesem Zustand zu erhalten, ich sage, kann dieses Geschöpf an Wesenheit abnehmen, und soll es an Vollkommenheit, ohne dass Gott davon Kenntniss nimmt, geringer werden? Dergleichen ist widersinnig. Denn wäre es nicht eine widersinnige Behauptung, dass Adam den vollkommneren Zustand verloren habe und deshalb zu der Ordnung ungeeignet geworden, welche Gott in seine Seele gelegt hatte, und Gott habe keine Kenntniss gehabt, welcher Art und Grösse der Verlust an Vollkommenheit bei Adam gewesen? Kann man sich vorstellen, Gott habe ein Wesen so abhängig gemacht, dass es nur so handeln konnte und doch wegen dieses Handelns seinen vollkommneren Zustand verlieren solle, abgesehen davon, dass Gott doch die schlechthinnige Ursache davon gewesen, und dass Gott doch davon keine Kenntniss gehabt?

Ich gebe zu, dass es zwischen der Handlung und dem ihr anhängenden Bösen einen Unterschied giebt; dass aber das Böse in Bezug auf Gott nur eine Verneinung sei, übersteigt meine Fassungskraft. Gott soll die Handlung kennen, sie bestimmen, bei ihr mitwirken und doch das in dieser Handlung enthaltene Böse und deren Ausgang nicht kennen; dies scheint mir bei Gott unmöglich.[140]) Bedenken Sie, dass Gott bei meinem Zeugungsakte mit meiner Frau mitwirkt; er ist etwas Positives, und folglich hat Gott ein klares Wissen von ihm; missbrauche ich aber diesen Akt, und lasse ich mich gegen die versprochene Treue und den geleisteten Schwur mit einer andern Frau ein, so wirkt er auch bei diesem Akte mit. Was soll da hier rücksichtlich Gottes die Verneinung sein? Der Zeugungsakt kann es nicht sein; denn soweit er ein Positives ist, wirkt Gott dabei mit. Das Böse, was diesen Akt begleitet, kann ebenso nur sein, dass ich gegen

mein eigenes Versprechen oder Gottes Geheiss einer Andern beiwohne, wo es nicht erlaubt ist. Kann man es aber verstehen, dass Gott unsere Handlungen kennt und dabei mitwirkt und doch nicht weiss, mit welcher Person wir den Akt vollziehen, zumal ja Gott auch bei dem Akt jener Frau mitwirkt, mit der ich zu thun gehabt? Es fällt schwer, dies von Gott anzunehmen. [141])

Nehmen Sie weiter eine Mordthat; soweit sie eine positive Handlung ist, wirkt Gott mit; sollte er nun die Wirkung dieser Handlung, d. h. die Vernichtung eines Wesens und die Zerstörung eines Geschöpfes Gottes nicht wissen? Sollte somit Gott sein eigenes Werk unbekannt sein? (Ich fürchte beinah, dass ich Ihre Meinung nicht richtig auffasse, da Ihre Gedanken an sich zu klar sind, um einen so groben Irrthum zu begehen.) Vielleicht behaupten Sie, dass diese von mir erwähnten Handlungen rein gute seien und dass kein Böses sie begleite; aber dann kann ich nicht fassen, was Sie böse nennen, und was der Beraubung eines vollkommneren Zustandes folgt. Die Welt befände sich dann in einer ewigen und ununterbrochenen Verwirrung, und wir ständen den wilden Thieren gleich. Bedenken Sie, ob diese Ansicht der Welt einen Nutzen bringen kann. [142])

Sie verwerfen den gewöhnlichen Begriff des Menschen und geben jedem Menschen so viel Vollkommenheit, als Gott ihm zu seinem Wirken verliehen hat. Dann scheinen Sie mir aber anzunehmen, dass die Gottlosen durch ihre Thaten Gott ebenso dienen, wie die Frommen durch ihre. [143]) Warum? Weil Beide keine vollkommneren Werke vollbringen können, als Jedem Wesenheit gegeben worden, und er durch seine Thaten darlegt. Auch in Ihrer zweiten Antwort scheinen Sie mir die Frage nicht zu erledigen, wenn Sie sagen: „Je mehr ein Ding „vollkommen ist, desto mehr hat es an der Göttlichkeit „Theil und drückt Gottes Göttlichkeit mehr aus. Wenn „also die Frommen unvergleichlich mehr Vollkommenheit „als die Gottlosen haben, so kann deren Tugend mit der „der Gottlosen nicht verglichen werden. Die Gottlosen „sind, weil sie Gott nicht kennen, nur Werkzeuge in der „Hand des Künstlers, die unbewusst dienen und im Die„nen verbraucht werden; aber die Frommen dienen wis„send und werden durch das Dienen vollkommener.“

Für Beide gilt doch, dass sie nicht mehr thun können; denn wenn der Eine Vollkommneres als der Andere verrichtet, so hat er um so viel mehr Wesenheit als der Andere erhalten. Dienen daher die Gottlosen mit ihrer geringen Vollkommenheit Gott nicht ebenso wie die Frommen? [144]) Denn nach Ihrer Ansicht verlangt Gott von den Gottlosen nicht mehr; sonst hätte er mehr Wesenheit in sie gelegt; dies hat er nicht gethan, wie man aus ihrem Wirken erkennt; und deshalb verlangt er auch nicht mehr von ihnen. Wenn daher Jedweder nicht mehr oder weniger thut, als Gott will, weshalb soll daher Der, welcher nur wenig thut, aber immer doch so viel, als Gott von ihm verlangt, Gott nicht ebenso genehm sein als der Fromme?

Wenn weiter wir nach Ihrer Ansicht durch das Böse, das die Handlung begleitet, den vollkommneren Zustand in Folge unserer Unklugheit verlieren, so scheinen Sie mir auch hier anzunehmen, dass wir, wenn wir unsern Willen innerhalb der Grenzen der Einsicht halten, nicht blos so vollkommen bleiben, als wir sind, sondern dass wir durch solches Dienen auch vollkommener werden. Dies scheint mir aber ein Widerspruch zu sein; einmal sollen wir so von Gott abhängen, dass wir nur so viel an Vollkommenheit verrichten können, als wir an Wesenheit empfangen haben, d. h. als Gott gewollt hat; und dann sollen wir durch Unklugheit schlechter und durch Klugheit besser werden. Dennoch scheinen Sie anzunehmen, dass, wenn die Menschen so sind, wie Sie sie beschreiben, die Gottlosen durch ihre Werke Gott ebenso dienen wie die Frommen durch die ihrigen; die Menschen sind dann ebenso abhängig von Gott wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. s. w. Wozu dient dann noch unser Verstand und die Fähigkeit, den Willen innerhalb der Einsicht zu halten? Weshalb ist diese Regel uns vorgeschrieben?

Bedenken Sie andererseits, wessen wir uns dadurch berauben; nämlich jener sorgfältigen und ernsten Erwägung, um uns nach der Regel von Gottes Vollkommenheit und der uns eingegebenen Ordnung vollkommen zu machen. Wir berauben uns dann des Gebetes und der Seufzer zu Gott, aus denen wir so oft ausserordentlichen Trost geschöpft haben; wir berauben uns der ganzen Religion und all jener Hoffnungen und Tröstungen, die wir

von den Gebeten und der Religion erwarten. Denn wenn Gott keine Kenntnis vom Bösen hat, so ist es noch weniger glaublich, dass er den Bösen bestrafen werde. Was hindert mich dann, dass ich jedwede Missethat begierig verübe (wenn ich nur dem Richter entgehe)? Weshalb sammle ich mir dann nicht mit verabscheuenswerthen Mitteln Reichthümer? Weshalb thue ich dann nicht, ohne Unterschied, wohin die Begierde mich treibt, das, was mir beliebt? Sie werden sagen, die Tugend ist um ihrer selbst willen zu lieben. Aber wie kann ich die Tugend lieben? ich habe nicht so viel Wesenheit und Vollkommenheit erhalten, und wenn ich gleich viele Seelenruhe so oder so haben kann, weshalb soll ich mir Gewalt anthun und meinen Willen innerhalb der Grenze meiner Einsicht halten? Weshalb soll ich dann nicht das thun, wozu die Leidenschaft treibt? Weshalb tödte ich dann nicht heimlich den Menschen, der mir irgendwo hinderlich ist? u.s.w. Sie sehen, welche Thüren wir allen Bösen und der Gottlosigkeit öffnen. Wir machen damit uns selbst dem Holzscheit und alle unsere Handlungen den Schlägen der Uhr gleich.[145])

Unter Ihren Aussprüchen bedrückt mich der sehr, dass man nur uneigentlich sagen könne, wir sündigten gegen Gott. Wozu nützt die uns verliehene Macht, den Willen innerhalb der Schranken der Einsicht zu halten, wenn wir bei Nichtbeachtung dieser Schranken doch nicht gegen diese Ordnung sündigen? Sie erwidern vielleicht, dies sei keine Sünde gegen Gott, sondern gegen uns selbst;[146]) denn wenn wir wirklich gegen Gott sündigen könnten, so könnte man auch sagen, dass etwas gegen Gottes Willen geschehen könne; was nach Ihnen unmöglich ist, folglich auch die Sünde. Indess kann nur Eines oder das Andere wahr sein; entweder Gott will es, oder will es nicht. Will er es, wie kann es da in Bezug auf uns böse sein?[147]) will er es nicht, so kann es nach Ihrer Ansicht nicht geschehen. Obgleich dies, wie Ihr Ausspruch lautet, einen Widersinn enthielte, so wäre es doch höchst gefährlich, dergleichen Widersinn zuzulassen. Wer weiss indess, ob ich nicht, bei sorgfältiger Nachforschung, ein Mittel finden könnte, diesen Widerspruch zu versöhnen?

Damit schliesse ich die Prüfung Ihres Schreibens

nach meiner ersten Hauptregel; ehe ich indess zu dessen Prüfung nach der zweiten Hauptregel übergehe, berühre ich noch zwei auf Ihren Brief bezügliche Punkte, welche in Lehrsatz 15, Th. I. der Prinzipien enthalten sind. Der erste ist, dass Sie behaupten, „wir könnten die Kraft zu „wollen und zu urtheilen innerhalb der Grenzen der Ein-„sicht halten." Ich kann dies nicht unbedingt zugestehen. Wäre dieser Satz wahr, so würde sicherlich unter den unzählig vielen Menschen Einer sich finden, welcher zeigte, dass er diese Kraft besitze, wie auch Jedermann an sich selbst erfahren kann, dass er, trotz aller Anstrengung, dieses Ziel nicht zu erreichen vermag. Wenn Jemand hierbei noch zweifelt, so mag er sich selbst fragen, wie oft die Leidenschaften gegen sein besseres Wissen seine Vernunft besiegen, trotzdem dass er sich mit allen Kräften dagegen stemmt. Sie werden sagen, dass wir dies nur deshalb nicht vermögen, nicht weil es unmöglich ist, sondern weil wir nicht den nöthigen Fleiss anwenden; allein darauf erwidere ich, dass, wenn es möglich wäre, doch wenigstens Einer unter so viel Tausenden gefunden werden würde; aber es hat nicht Einen unter allen Menschen gegeben, und es giebt Keinen, der sich rühmen könnte, in keinen Irrthum gerathen zu sein. Welche sicherern Beweise kann man aber hierfür beibringen, als die Beispiele selbst? Wenn es nur Wenige wären, so gäbe es doch Einen; aber da es Keinen giebt, so giebt es auch keinen Beweis. Sie werden dennoch sagen: Wenn ich einmal vermag, durch Zurückhaltung des Urtheils und des Willens innerhalb der Schranken der Einsicht mich gegen den Irrthum zu schützen, warum sollte ich bei Anwendung desselben Fleisses dies nicht immer vermögen? Ich antworte, wie ich nicht einsehe, dass wir heute solche Kräfte haben, die immer vorhalten müssen; ich kann wohl einmal bei Anspannung aller Nerven in einer Stunde einen Weg von zwei Meilen zurücklegen; aber um dies immer auszuführen, fehlen mir die Kräfte. So kann ich wohl mit der höchsten Anstrengung mich einmal vor dem Irrthum schützen; aber um dies immer zu leisten, fehlen mir die Kräfte. Es scheint mir klar, dass der erste aus der Hand jenes vollkommenen Künstlers hervorgegangene Mensch mit diesen Kräften versehen gewesen ist; aber

(wie ich hier mit Ihnen übereinstimme) indem er diese Kräfte nicht gebrauchte oder missbrauchte, hat er seinen vollkommenen Zustand zur Leistung dessen, was früher von ihm abhing, verloren. Ich könnte dies mit vielen Gründen, wenn es nicht zu lang würde, bestätigen. Hierin scheint mir das ganze Wesen der heiligen Schrift zu liegen, die man deshalb in Ehren halten muss, weil sie uns das lehrt, was unser natürlicher Verstand uns so klar bestätigt, dass nämlich der Fall aus unserer anfänglichen Vollkommenheit durch unsere Unklugheit veranlasst worden. Was ist deshalb nöthiger, als diesen Abfall wieder zu verbessern? Und auch der heiligen Schrift einziges Ziel ist es, den gefallenen Menschen zu Gott zurückzuführen.

Zweitens sagen Sie in Lehrs. 15, Th. I. der Prinzipien: „es widerstrebe der menschlichen Natur, die Dinge klar und deutlich einzusehen,“ und daraus schliessen Sie zuletzt: „Es sei weit besser, den Dingen, auch „wenn man sie nur verworren erfasst habe, beizustimmen „und seine Freiheit zu üben, als immer in Gleichgül-„tigkeit, d. h. in dem niedrigsten Grade der Freiheit „zu verharren.“ Die Dunkelheit dieses Satzes hindert mich, ihm beizustimmen; denn die Zurückhaltung des Urtheils erhält uns in dem Zustande, in welchem wir von dem Schöpfer geschaffen worden sind; aber verworrenen Dingen zustimmen, heisst Dingen beistimmen, die man nicht erkannt hat, und so kann man dann ebenso leicht dem Wahren wie dem Falschen beistimmen. Und wenn (wie Descartes irgendwo sagt) wir diese Anordnung in dem Beistimmen nicht befolgen, welche Gott zwischen unserer Einsicht und unserem Willen getroffen hat, nämlich dass man nur dem klar Erkannten beistimme, so können wir vielleicht zufällig die Wahrheit treffen; allein da wir die Wahrheit doch nicht in der von Gott gewollten Ordnung erfassen, sündigen wir doch und folglich erhält uns die Zurückhaltung der Zustimmung in dem Zustand, in dem Gott uns geschaffen hat; dagegen macht die Zustimmung zu Verworrenem unsern Zustand schlechter; denn sie legt den Grund zum Irrthum, durch den wir dann den vollkommenen Zustand verlieren.

Ich höre indess Sie sprechen: Ist es nicht besser, dass wir uns vollkommener machen, selbst durch Zustim-

mung zu verworrenen Dingen, als dass wir durch Nichtzustimmung immer in dem untersten Grade der Vollkommenheit und Freiheit bleiben? Allein ich leugne dies und habe schon gezeigt, dass wir damit uns nicht besser, sondern schlechter machen; allein es scheint mir auch unmöglich und widersprechend, dass Gott die Erkenntniss der von ihm selbst bestimmten Dinge weiter ausdehne wie die, welche er uns verliehen hat; vielmehr würde dann Gott die schlechthinnige Ursache unserer Irrthümer in sich enthalten. Auch widerspricht dem nicht, dass man Gott nicht anklagen kann, weil er nicht mehr, als geschehen, uns verliehen habe, indem er dazu nicht verbunden gewesen sei. Es ist allerdings richtig, dass Gott zu Mehrerem, als er gegeben, nicht verbunden gewesen, allein die höchste Vollkommenheit Gottes führt auch dazu, dass das von ihm ausgehende Geschöpf keinen Widerspruch enthalte, was dann doch der Fall sein würde; denn nirgends in der erschaffenen Natur finden wir ausser in unserem Verstande ein Wissen. Zu welchem Ende ist es uns also verliehen, als zur Betrachtung und Erkenntniss der Werke Gottes? Und was scheint offenbarer daraus zu folgen, als dass zwischen den zu erkennenden Dingen und unserer Erkenntniss eine Uebereinstimmung bestehe?

Wollte ich nun Ihren Brief nach dem eben Gesagten meiner zweiten Hauptregel entsprechend prüfen, so würden wir noch weiter als bei der ersten von einander abweichen. Mir scheint nämlich (weisen Sie dem Verirrten den Weg), dass Sie der heiligen Schrift nicht jene untrügliche Wahrheit und Göttlichkeit zuschreiben, die ihr nach meiner Ueberzeugung innewohnt. Es ist zwar richtig, dass Sie sagen, Sie glaubten, Gott habe den Inhalt der heiligen Schrift den Propheten offenbaret; allein doch nur in so unvollkommener Weise, dass es, wenn es wirklich so, wie Sie sagen, geschehen wäre, es einen Widerspruch in Gott enthalten würde. Hat nämlich Gott sein Wort und seinen Willen den Menschen offenbaret, so ist dies klar und zu einem bestimmten Zweck geschehen. Wenn nun die Propheten aus diesem Worte, das sie empfangen, ein Gleichniss gemacht hätten, so hätte Gott dies entweder gewollt oder nicht. Hätte er gewollt, dass sie ein Gleichniss daraus machten, d. h.

dass sie von seinem Sinne abwichen, so wäre Gott die Ursache dieses Irrthums, und er hätte etwas, was sich widerspräche, gewollt. Wollte er es aber nicht, so war es für den Propheten unmöglich, ein Gleichniss daraus zu machen. Ueberdem muss man annehmen, dass, wenn Gott den Propheten sein Wort mitgetheilt hat, es so geschehen ist, dass sie bei dessen Empfang nicht irrten; denn Gott musste bei Offenbarung seines Wortes ein bestimmtes Ziel haben, und die Menschen zum Irrthum zu verleiten, konnte er sich nicht als Ziel vorsetzen, da dies ein Widerspruch in Gott sein würde. Auch konnten die Menschen gegen Gottes Willen nicht irren; dies ist auch nach Ihnen unmöglich. Ueberdem kann man von dem höchst vollkommenen Gotte nicht annehmen, er werde zulassen, dass seinem den Propheten mitgetheilten Worte zur Erläuterung für das Volk von den Propheten ein anderer Sinn beigelegt werde, als Gott gewollt habe. Denn nimmt man an, Gott habe den Propheten sein Wort mitgetheilt, so erkennt man damit zugleich an, dass Gott den Propheten auf eine ausserordentliche Weise erschienen ist, oder mit ihnen gesprochen hat. Wenn nun die Propheten aus diesem empfangenen Worte ein Gleichniss machen, d. h. ihm einen anderen Sinn geben, als Gott gewollt, so würde Gott sie darüber belehrt haben. Denn bezüglich der Propheten ist es unmöglich und bezüglich Gottes ein Widerspruch, dass die Propheten einen anderen Sinn hineingelegt, als Gott gewollt hat.

Sie beweisen nicht, dass Gott sein Wort so, wie Sie wollen, offenbart habe; er soll nämlich nur das Heil und das Verderben offenbart haben und bestimmte Mittel für diesen Zweck beschlossen haben, und das Ziel und das Verderben sollen nur die Wirkung dieser beschlossenen Mittel sein. Wenn indess die Propheten Gottes Wort in diesem Sinne empfangen hätten, aus welchem Grunde sollten sie ihm da einen anderen Sinn beigelegt haben? Sie führen keinen Beweis, um uns zu überzeugen, dass wir Ihre Ansicht über die der Propheten stellen. Wenn Sie meinen, dieser Beweis liege darin, dass ohnedem Gottes Wort viel Unvollkommenes und Widersprechendes enthalten würde, so behaupten Sie dies zwar, aber beweisen es nicht. Und wer will wissen,

welcher Sinn von den beiden aufgestellten weniger Unvollkommenes enthält? Endlich konnte das vollkommenste Wesen wohl übersehen, was dem Volke verständlich ist, und welche Art, das Volk zu belehren, die beste war?[148])

Was den zweiten Theil Ihrer ersten Frage anlangt, so stellen Sie sich selbst die Frage: Weshalb Gott dem Adam das Essen vom Baume verboten habe, da er doch das Gegentheil beschlossen gehabt? und Sie antworten: das an Adam ergangene Verbot habe nur darin bestanden, dass Gott dem Adam offenbart, er werde sterben, wenn er von dem Baume esse, so wie er uns durch den natürlichen Verstand offenbart habe, dass das Gift tödtlich sei. Nimmt man aber einmal an, dass Gott dem Adam Etwas verboten habe, aus welchem Grunde soll ich der von Ihnen angegebenen Art des Verbots mehr als der von den Propheten angegebenen glauben, denen Gott die Art des Verbots selbst offenbart hat?[149]) Sie werden sagen, dass Ihre Art des Verbotes natürlicher sei und deshalb der Wahrheit und Gott mehr entspreche. Allein ich bestreite dies und verstehe nicht, wie Gott uns durch den natürlichen Verstand die Tödtlichkeit des Giftes offenbart haben soll; da ich keinen Grund sehe, aus dem ich entnehmen könnte, Etwas sei giftig, bevor ich die schlimmen Wirkungen des Giftes bei Andern gesehen oder gehört habe. Die tägliche Erfahrung lehrt uns ja, dass Menschen aus Unkenntniss des Giftes es verzehren und daran sterben. Sie werden sagen, wenn die Menschen wüssten, dass es Gift sei, so würden sie auch wissen, dass es etwas Schlechtes sei; allein nur wer gesehen oder gehört hat, dass Jemand durch den Gebrauch des Giftes sich beschädigt hat, kann wissen, was Gift ist, und wenn wir bis zum heutigen Tage weder gehört noch gesehen hätten, dass Jemand durch dessen Gebrauch Schaden genommen, so würden wir das Gift noch heute nicht kennen, sondern ohne Furcht zu unserem eigenen Schaden es gebrauchen, wie wir über andere Wahrheiten so tagtäglich belehrt werden.[150])

Was erfreut ein reines und aufrichtiges Gemüth in diesem Leben mehr als die Betrachtung jener vollkommenen Göttlichkeit? So wie es sich hier um das Vollkommenste handelt, so muss es auch das Vollkommenste, was in unsere endliche Einsicht eingehen kann, enthal-

ten. Ich kenne keinen Genuss des Lebens, den ich damit vertauschen möchte. Von diesem göttlichen Verlangen getrieben, kann ich lange Zeit darin zubringen, aber auch mit Betrübniss erfüllt werden, dass meinem beschränkten Verstande so Vieles mangelt. Indess beschwichtige ich diese Traurigkeit mit der Hoffnung, die ich habe und die mir theurer als mein Leben ist, dass ich auch später leben und sein werde und diese Göttlichkeit mit mehr Vollkommenheit als jetzt schauen werde. [151]) Wenn ich bedenke, wie kurz und vorübereilend mein Leben ist, und wie ich in jedem Augenblick den Tod erwarten muss, so würde ich von allen Geschöpfen, denen die Kenntniss ihres Zweckes mangelt, das unglücklichste sein, wenn ich glauben müsste, dass mein Leben ein Ende nähme und jener heiligen und vortrefflichsten Betrachtung ermangeln würde. Dann würde schon die Todesfurcht vor dem Ableben mich unglücklich machen und nach demselben wäre ich so viel wie Nichts, also elend, weil ich jenes Beschauens des Göttlichen entbehrte. Ihre Ansichten führen mich dahin, dass, wenn ich hier aufhöre zu sein, ich es auch für die Ewigkeit aufhöre, während dagegen jenes Wort und jener Wille Gottes durch ihr inneres Zeugniss in meiner Seele [152]) mich trösten, dass ich nach diesem Leben mich einst eines vollkommneren Zustandes in Betrachtung der höchst vollkommenen Gottheit erfreuen werde. Sollte auch diese Hoffnung einst als falsch befunden werden, so macht sie mich doch, während ich hoffe, glücklich. [153]) In meinen Gebeten, Seufzern und ernsten Bitten zu Gott bitte und wünsche ich nur (wenn es doch gestattet wäre, mehr dazu beizutragen), es möge ihm, so lange mein Geist diese Glieder bewegt, gefallen, mich durch seine Güte so glücklich zu machen, dass ich bei Auflösung dieses Körpers ein geistiges Wesen bleibe, das diese vollkommenste Gottheit betrachten kann. Wenn ich nur dies erreiche, so ist es mir gleich, wie man hier glaubt und wie man sich gegenseitig überzeugt, ob hierüber durch den natürlichen Verstand Etwas bewiesen und eigesehen werden könne oder nicht. Dies, und nur dies ist mein Wunsch und mein Verlangen. [154]) Ich bitte Gott ohne Unterlass, diese Gewissheit in meiner Seele zu befestigen, und wenn ich sie habe (ach, wie elend wäre ich, wenn

sie mir abginge, so ruft meine Seele mit Verlangen: „Wie „der Hirsch nach den Ufern des Wassers dürstet, so, mein „lebendiger Gott, verlangt meine Seele nach Dir; Ach! „wann wird der Tag kommen, wo ich bei Dir sein und „Dich schauen werde!“ [155]) — Wenn ich nur dies erlange, so habe ich Alles, was meine Seele erstrebt und verlangt. Wenn aber unser Werk Gott missfällt, so kann ich diese Hoffnung aus Ihrer Lehre nicht entnehmen, und ich verstehe nicht, weshalb Gott, wenn er, (falls man von ihm in menschlicher Weise reden darf) keine Freude an unseren Werken und unserer Liebe hat, uns hervorgebracht hat und erhält. Sollte ich Ihre Meinung missverstanden haben, so bitte ich um nähere Erklärung.

Indess bin ich vielleicht ausführlicher gewesen, als Sie es gewöhnt sind, und da ich sehe, dass das Papier zu Ende geht, so schliesse ich. Ich bin gespannt auf Ihre Lösung meiner Zweifel. Vielleicht habe ich hier und da eine Folgerung aus Ihrem Briefe abgeleitet, welche nicht Ihre Meinung ist; doch ich erwarte darüber Ihre Erläuterungen.

Kürzlich habe ich mich mit Erwägungen über einige Attribute Gottes beschäftigt; dabei hat mir Ihr Anhang gute Dienste geleistet. Ich habe Ihre Meinung nur weiter ausgeführt, da sie nur die Beweise zu bieten scheint, und ich wundere mich deshalb, dass in der Vorrede behauptet wird, Sie seien anderer Ansicht, aber Sie hätten Ihrem Versprechen gemäss dem Schüler die Philosophie von Descartes vortragen müssen, während Sie selbst sowohl über Gott als über die Seele und insbesondere über den Willen der Seele eine ganz andere Meinung hegten. [156]) In dieser Vorrede heisst es auch, Sie würden diese metaphysischen Gedanken binnen Kurzem ausführlicher herausgeben; Beides ersehne ich sehr, da ich mir etwas ganz Besonderes davon verspreche. Indess ist es nicht meine Gewohnheit, Jemand mit Lob zu überhäufen.

Ich habe das Vorstehende mit aufrichtigem Sinn und ungeschminkter Freundschaft geschrieben, damit die Wahrheit offenbar werde, wie Sie in Ihrem Briefe verlangt haben. Entschuldigen Sie die zu grosse Ausführlichkeit, in die ich wider Willen gerathen bin. Sollten Sie mir antworten, so würden Sie mich dadurch sehr verpflich-

ten. Es ist mir gleich, ob Sie in meiner Muttersprache mir schreiben wollen, oder lateinisch oder französisch; doch bitte ich die diesmalige Antwort in derselben Sprache abzufassen; da ich den Sinn dann besser fasse, als wenn Sie lateinisch schreiben. Sie werden mich damit sehr verpflichten, und ich bin und bleibe,

mein Herr,
Ihr ergebenster und gehorsamster
W. v. Blyenbergh.

Dortrecht, den 16. Januar 1665.

NB. In Ihrer Antwort bitte ich um deutlichere Belehrung, was Sie unter Verneinung bei Gott verstehen.[157])

Vierunddreissigster Brief (Vom 28. Jan. 1665).

Von **Spinoza** an **Wilhelm von Blyenbergh.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung aus dem holländischen Original.)

Mein Herr und Freund!

Nach dem Lesen Ihres ersten Briefes glaubte ich, dass wir in unsern Meinungen ziemlich übereinstimmten; aus dem zweiten, den ich am 21. d. Mts. empfangen, sehe ich, dass es sich ganz anders verhält und dass wir nicht blos in den aus den obersten Grundsätzen zu ziehenden weitern Folgerungen, sondern auch über diese Grundsätze selbst verschiedener Ansicht sind. Ich glaube daher kaum, dass wir durch Briefe uns werden verständigen können. Ich sehe, dass bei Ihnen kein Beweis, selbst wenn er sich noch so streng innerhalb der Regeln des Beweisens hält, gilt, sofern er mit der Auslegung nicht übereinstimmt, welche Sie oder andere Ihnen bekannte Theologen der heiligen Schrift gegeben haben. Wenn Sie finden, dass Gott durch die heilige Schrift deutlicher und wirksamer spreche als durch das Licht des natürlichen Verstandes, das wir auch von ihm haben und das seine

göttliche Weisheit stets fest und unverdorben erhält, so haben Sie allerdings triftige Gründe, den Verstand jenen Aussprüchen unterzuordnen, die Sie der heiligen Shrift beilegen; ich selbst würde dann nicht anders handeln können. Indess was mich anbetrifft, so gestehe ich offen und unumwunden, dass ich die heilige Schrift nicht verstehe, obgleich ich manche Jahre darauf verwendet habe; und da es mir nicht entgeht, dass ich nach Erlangung eines gründlichen Beweises nicht in Gedanken verfallen kann, die denselben in Zweifel ziehen, so beruhige ich mich überhaupt bei dem, was der Verstand mir darlegt und fürchte nicht, hierin mich zu täuschen, noch dass die heilige Schrift dem widerspreche, obgleich ich sie nicht ergründen kann. Denn die Wahrheit steht mit der Wahrheit nicht in Widerspruch, wie ich schon früher in meinem Anhange (das Kapitel kann ich nicht angeben, da mir hier auf dem Lande das Buch nicht zur Hand ist)[158]) klar gezeigt habe[159]), und sollte ich auch die aus dem natürlichen Verstand genommene Frucht einmal als falsch anerkennen, so würde mich dies nicht unglücklich machen, denn ich geniesse mein Leben und will es nicht in Trauer und Seufzen, sondern ruhig, fröhlich und heiter verbringen, wenn ich damit auch nur einen Grad höher steige. Indess erkenne ich an (was mir die höchste Genugthuung und Seelenruhe gewährt), dass Alles nach der Macht und dem unveränderlichen Beschluss eines höchst vollkommenen Wesens geschieht.

Um nun auf Ihren Brief zurückzukommen, so sage ich Ihnen von Herzen grossen Dank, dass Sie mich in Zeiten Ihre Weise zu philosophiren haben kennen lernen lassen; wenn Sie aber mir das zuschreiben, was Sie aus meinem Briefe ableiten wollen, so kann ich Ihnen dafür nicht danken. Welchen Anhalt bot Ihnen, sage ich, mein Brief, mir solche Meinungen aufzubürden; nämlich dass die Menschen den wilden Thieren gleichen, dass sie, wie diese, sterben und untergehen, dass unsere Werke Gott missfallen? u. s. w. (Obgleich in diesem letzten Punkte wir sehr verschiedener Ansicht sind, wenn ich nämlich Sie richtig dahin verstehe, dass Gott sich an unseren Werken erfreue, gleichsam deshalb, weil er sein Ziel erreicht hat und ihm die Sache nach Wunsch gegangen ist.) Was mich anlangt, so habe ich klar gesagt, dass die Frommen

Gott verehren und durch fleissige Verehrung vollkommner werden und Gott lieben; heisst dies, sie den wilden Thieren gleichstellen? oder sie wie diese untergehen lassen oder ihre Werke Gott nicht gefallen lassen? Hätten Sie meinen Brief aufmerksamer gelesen, so würden Sie klar erkannt haben, dass unsere Meinungsverschiedenheit nur bei der Frage besteht, ob Gott als solcher, d. h. schlechthin und ohne dass man ihm menschliche Eigenschaften zuschreibt, die Vollkommenheiten, welche die Frommen empfangen, ihnen mittheile? wie ich annehme, oder ob er es wie ein Richter thut, was zuletzt Sie annehmen, da Sie die Gottlosen deshalb vertheidigen, weil sie Alles, was sie vermögen, nur nach Gottes Rathschlusse thun und deshalb Gott ebenso wie die Frommen dienen. Allein dies folgt keineswegs aus meinen Worten, da ich Gott nicht als einen Richter einführe und daher die Werke nach deren Beschaffenheit, aber nicht nach der Macht des Wirkenden schätze und weil der Lohn, welcher dem Werke folgt, so nothwendig folgt, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sein müssen. Dies wird jeder einsehen, wenn er bedenkt, dass unsere höchste Seligkeit in der Liebe zu Gott besteht und dass diese nothwendig aus der Erkenntniss Gottes, die uns so empfohlen wird, abfliesst. Dies kann im Allgemeinen sehr leicht bewiesen werden, wenn man nur auf die Natur von Gottes Beschluss Acht giebt, wie ich ihn in meinem Anhang erläutert habe. Doch gestehe ich, dass Alle, welche die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, zu dieser Einsicht wenig geeignet sind.

Ich wollte hier meinen Brief schliessen, um Sie nicht mit Dingen zu belästigen, welche nur dem Schmerz und Gelächter dienen (wie klar aus dem sehr höflichen Zusatz erhellt, welchen Sie dem Schlusse Ihres Briefes angefügt haben), 160) aber ohne Nutzen sind. Um indess Ihre Bitte nicht ganz unerfüllt zu lassen, gehe ich weiter zur Erläuterung der Worte: Verneinung und Beraubung und zur kurzen Auseinandersetzung dessen über, was zum besseren Verständniss meines letzten Briefes nöthig ist.

Zunächst sage ich also, dass die Beraubung nicht die That des Beraubens ist, sondern nur der einfache und blosse Mangel, der an sich selbst Nichts ist; denn er ist

nur ein Gedankending oder eine Weise zu denken, die man bildet, wenn man Dinge mit einander vergleicht. So nennt man z. B. einen Blinden des Gesichts beraubt, weil man ihn sich leicht als sehend vorstellt, mag nun dies daher kommen, dass man ihn mit anderen, sehenden Menschen, oder dass man seinen gegenwärtigen Zustand mit dem frühern, wo er sehen konnte, vergleicht. Wenn man den Menschen so auffasst, d. h. seine Natur mit der Natur Anderer oder mit seiner früheren vergleicht, so meint man, dass das Sehen zu seiner Natur gehöre und nennt ihn deshalb des Gesichtes beraubt.[161]) Betrachtet man aber Gottes Beschluss und Natur, so kann man von diesem Menschen nicht mehr wie von diesem Stein behaupten, dass er des Gesichtes beraubt sei; denn zu dieser Zeit kommt ihm ohne Widerspruch das Sehen nicht mehr zu als dem Steine; weil zu diesem Menschen nichts weiter gehört und nichts sein ist, als was die Einsicht und der Wille Gottes ihm zutheilt.[162]) Deshalb ist Gott nicht mehr die Ursache seines Nicht-Sehens, als des Nicht-Sehens des Steines; es ist eine reine Verneinung. „Achtet man in gleicher „Weise auf die Natur eines Menschen, der von seiner „Begierde getrieben wird, so vergleicht man sein gegen„wärtiges Begehren mit dem der Frommen oder mit „seinem eigenen früheren Begehren und sagt dann, dass „dieser Mensch des besseren Begehrens beraubt sei, weil „man annimmt, dass ihm dann das tugendhafte Begehren „zukomme. Dies kann man aber nicht behaupten, wenn „man auf die Natur von Gottes Einsicht und Beschluss „achtet; in Bezug hierauf gehört jenes bessere Begehren „nicht mehr zur Natur dieses Menschen zu dieser Zeit „wie zur Natur des Teufels oder des Steines," und deshalb ist in dieser Hinsicht das bessere Begehren keine Beraubung, sondern eine Verneinung. Sonach ist die Beraubung nur die Verneinung von Etwas, was man als zur Natur des Dinges gehörig ansieht und die Verneinung nur die Verneinung von Etwas, was zu seiner Natur nicht gehört. Und hieraus wird klar, weshalb des Adam Begehren nach irdischen Dingen nur in Bezug auf unsere, aber nicht auf Gottes Einsicht böse genannt werden kann. „Wenn auch Gott den früheren und den jetzigen Zustand „Adam's kannte, so fasste er doch Adam nicht so auf, als

„wenn er seines früheren Zustandes beraubt sei und als „wenn sein früherer Zustand zu dem jetzigen gehöre." Denn dann hätte Gott etwas gegen seinen Willen, d. h. gegen seine eigene Einsicht einsehen müssen.[163]) Hätten Sie dies richtig aufgefasst und zugleich bemerkt, dass ich die Freiheit, welche Descartes der Seele zuspricht, nicht anerkenne, wie auch L. Meyer in meinem Namen in der Vorrede bezeugt, so würden Sie in meinen Worten nicht den kleinsten Widerspruch gefunden haben. Allein ich hätte besser gethan, in meinem ersten Briefe mit den Worten von Descartes zu antworten und zu sagen, dass wir nicht wissen können, wie unsere Freiheit sammt dem, was von ihr abhängt, sich mit der Vorsehung und Freiheit Gottes vertrage (wie ich im Anhange an mehreren Orten gethan habe), so dass wir aus Gottes Schöpfung keinen Widerspruch gegen unsere Freiheit ableiten dürfen, da wir nicht verstehen können, wie Gott die Dinge geschaffen hat und (was dasselbe ist) wie er sie erhält. Ich glaubte jedoch, dass Sie die Vorrede gelesen gehabt, und dass ich, wenn ich nicht nach meiner eigenen Ueberzeugung antwortete, gegen die Pflichten der Freundschaft fehlen würde, die ich Ihnen auf Ihren Auftrag entgegenbrachte. Indess hat dies weiter nichts auf sich.

Da Sie indess die Meinung von Descartes, wie ich sehe, noch nicht richtig gefasst haben, so bitte ich dieses Zweifache festzuhalten; 1) haben weder Descartes noch ich je gesagt, es gehöre zu unserer Natur, unseren Willen innerhalb der Schranken der Einsicht zu halten; wir haben nur gesagt, dass Gott uns einen beschränkten Verstand und einen unbeschränkten Willen gegeben habe, ohne dass wir aber den Zweck, wofür er uns geschaffen, kennen.[164]) Ferner, dass ein solcher unbestimmter oder vollkommener Wille uns nicht blos vollkommner macht, sondern dass er uns auch sehr nothwendig ist, wie ich Ihnen in dem Folgenden zeigen werde. 2) liegt unsere Freiheit nicht in einer Art Zufälligkeit oder Unbestimmtheit, sondern in dem Zustande des Bejahens und Verneinens; deshalb sind wir um so freier, je weniger unbestimmt wir Etwas bejahen oder verneinen. Ist z. B. die Natur Gottes uns bekannt, so folgt aus unserer Natur ebenso nothwendig die Bejahung, dass Gott besteht, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, dass dessen Winkel

zweien rechten gleich sind; und doch sind wir niemals freier, als wenn wir etwas in dieser Weise bejahen.[165]) Da nun diese Freiheit nur der Beschluss Gottes ist, wie ich in meinem Anhange klar dargelegt habe, so lässt sich daraus ersehen, wie wir bei einer Sache frei handeln und ihre Ursache sind, obgleich wir sie nothwendig und nach dem Beschluss Gottes vollbringen. Ich sage, man kann dies in gewisser Weise einsehen, wenn man Etwas bejaht, was man klar und deutlich erkennt; behauptet man dagegen Etwas, was man nicht klar und deutlich erfasst hat, d. h. gestattet man, dass der Wille über die Grenzen unseres Verstandes hinausgeht, so kann man dann jene Nothwendigkeit und Beschlüsse Gottes nicht so einsehen, sondern nur die eigene Freiheit, welche der Wille immer einschliesst (in Bezug auf welche allein unsere Handlungen gut oder böse genannt werden). Wenn wir dann unsere Freiheit mit Gottes Beschluss und ununterbrochener Schöpfung auszusöhnen versuchen, so vermengen wir das klar und deutlich erkannte mit dem, was wir nicht erkannt haben und deshalb versuchen wir dies vergeblich. Es genügt uns also die Ueberzeugung, dass wir frei sind, und dass wir es trotz der Beschlüsse Gottes sein können, und dass wir die Ursache des Bösen seien, weil eine Handlung nur in Bezug auf unsere Freiheit böse genannt werden kann. Dies ist das, was Descartes betrifft; es erhellt, dass seine Lehre hier keinen Widerspruch enthält.[166])

Ich wende mich nun zu dem, was mich betrifft und erwähne zuerst den Nutzen, der aus meiner Auffassung sich ergiebt. Er liegt vorzüglich darin, dass unser Verstand unsre Seele und unseren Körper ohne allen Aberglauben Gott anheim giebt; auch bestreite ich nicht, dass das Beten uns nicht sehr nützlich sein kann. Denn mein Verstand ist viel zu schwach, um alle Mittel zu befassen, die Gott besitzt, um die Menschen zur Liebe seiner, d. h. zu dem Heile zu führen. Deshalb ist diese Ansicht nicht blos unschädlich, sondern sie ist sogar für Die, welche keinen Vorurtheilen und kindischem Aberglauben anhängen, das einzige Mittel, zu dem höchsten Grad der Seligkeit zu gelangen.[167]) Wenn Sie erwidern, dass ich die Menschen, indem ich sie so abhängig von Gott mache, den Elementen, Sternen und Pflanzen gleichstelle, so

erhellt hieraus, dass Sie meine Meinung ganz missverstanden haben und dass Sie Dinge, die den Verstand betreffen, mit der Einbildungskraft verwechseln. Hätten Sie durch reines Denken erfasst, was die Abhängigkeit von Gott ist, so würden Sie sicherlich nicht meinen, dass diese Abhängkeit die Dinge zu todten, körperlichen und unvollkommenen mache (wer hat je gewagt, von dem vollkommensten Wesen so niedrig zu sprechen!), sondern Sie würden einsehen, dass Sie gerade durch diese Abhängigkeit von Gott vollkommen sind.[168]) Man versteht deshalb diese Abhängigkeit und nothwendige Wirksamkeit am besten als den Beschluss Gottes, wenn man nicht auf Holz und Pflanzen, sondern auf die verständigsten und vollkommensten Geschöpfe achtet, wie aus dem von mir oben unter 2) über Descartes Gesagten erhellt, was Sie nicht hätten übersehen sollen.

Auch kann ich nicht mein Erstaunen darüber verhehlen, dass Sie sagen: Wenn Gott das Unrecht nicht bestrafte, d. h. wie der Richter mit einer Strafe belegte, welche das Unrecht nicht selbst mit sich führt, (denn darum streiten wir allein), welcher Grund hinderte mich dann, jewedes Verbrechen eifrigst zu begehen? Allein wer dies nur aus Furcht vor Strafe unterlässt (was ich von Ihnen nicht glaube), der handelt in keiner Weise aus Liebe und hat die Tugend noch nicht. Ich unterlasse die Verbrechen oder bestrebe mich, sie zu unterlassen, weil sie meiner besonderen Natur widerstreben und mich von der Liebe und Erkenntniss Gottes abführen.[169])

Hätten Sie ferner die menschliche Natur ein wenig betrachtet und das Wesen von Gottes Beschlüssen so aufgefasst, wie ich es im Anhange erklärt habe und hätten Sie bedacht, wie die Sache abzuleiten ist, ehe man den Schluss ziehen darf, so würden Sie nicht vorschnell gesagt haben, diese Ansicht stelle uns dem Holzstücke u. s. w. gleich; Sie hätten mir dann nicht so viele Verkehrtheiten zur Last gelegt, wie Sie gethan haben.

Wenn Sie vor Uebergang zu Ihrer zweiten Hauptregel bemerken, dass Sie Zweierlei nicht haben verstehen können, so erwidere ich, dass bei dem Ersten Descartes genügt, um Ihren Schluss zu ziehen, nämlich dass, wenn Sie blos auf Ihre Natur Acht haben, Sie an sich erfahren, dass Sie Ihr Urtheil zurückhalten können. Wenn Sie

aber sagen, Sie könnten in sich selbst keine solche Stärke an Ihrem Verstande wahrnehmen, dass Sie dies auch fernerhin immer vermöchten, so ist dies nach Descartes dasselbe, als wenn wir sagten, dass wir heute nicht einsehen, dass wir immer denkende Wesen bleiben oder die Natur eines denkenden Wesens behalten würden. Dies enthielte wahrhaft einen Widerspruch.

Auf den zweiten Punkt erwidere ich mit Descartes, dass wir, wenn wir unseren Willen über die sehr engen Grenzen unseres Verstandes nicht ausdehnen könnten, sehr elende Geschöpfe sein würden; wir könnten dann keine Brodkrume essen, keinen Schritt gehen und nicht stehen bleiben; denn Alles ist unsicher und voller Gefahren.[170])

Ich komme jetzt zu Ihrer zweiten Hauptregel. Ich gebe zu und glaube, dass ich der heiligen Schrift nicht diejenige Wahrheit zuschreibe, die Sie in ihr finden, und doch glaube ich, ihr mehr Ansehen als Sie beizulegen, und zwar deshalb, weil ich mich mehr als Andere vorsehe, ihr einen verkehrten und kindischen Sinn beizulegen.[171]) Dies kann nur Der, welcher die Philosophie kennt oder göttliche Offenbarungen empfangen hat und deshalb rühren mich jene Auslegungen wenig, welche der Haufen von Theologen bei der Schrift vornimmt; namentlich wenn sie derart sind, dass sie die Schrift immer nur wörtlich und ihrem äusseren Sinne nach auffassen. Ausser den Socinianern giebt auch der strengste Theolog zu, dass die heilige Schrift sehr oft in menschlicher Weise rede und danach ihre Gleichnisse aufstelle. Den Widerspruch anlangend, den Sie hier vergeblich (nach meiner Ansicht) aufzeigen wollen, so verstehen Sie wohl unter Gleichniss nicht das, was man gewöhnlich darunter meint; denn von wem hat man je gesagt, dass er, wenn er seine Begriffe in Gleichnissen ausspricht, seinen Sinn verfehle? Als Micha dem König Achab sagte, er habe Gott auf seinem Thron sitzen sehen und die himmlischen Heerschaaren hätten zur Rechten und Linken gestanden und Gott habe daraus Den gesucht, der den Achab hintergehen sollte, so war dies gewiss ein Gleichniss, durch welches der Prophet die Hauptsache, die er bei dieser Gelegenheit (die nicht die war, erhabene theologische Sätze zu lehren) im Namen Gottes bekannt machen sollte, genügend aus-

drückte und deshalb hat er damit das, was er gewollt, richtig ausgedrückt. Ebenso haben auch die anderen Propheten das Wort Gottes auf Geheiss Gottes dem Volke so bekannt gemacht; es war das beste wenn auch nicht das von Gott ausdrücklich geforderte Mittel, das Volk zu dem zu bringen, was der heiligen Schrift das Hauptziel ist und was nach Christi Ausspruch darin besteht, Gott über Alles und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Mit tiefsinnigen Untersuchungen hat die heilge Schrift, wie ich glaube, nichts zu thun; ich wenigstens habe aus ihr keines der ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.[172])

Was aber den fünften Grund anlangt (nämlich dass die Propheten das Wort Gottes so offenbart haben, weil die Wahrheit nicht der Wahrheit entgegen ist), so brauche ich nur zu zeigen (wie Jeder, der das Beweisverfahren kennt, anerkennen wird), dass die Schrift, so wie sie beschaffen ist, die wahre Offenbarung Gottes ist. Den mathematischen Beweis dafür kann ich ohne göttliche Mittheilung nicht besitzen und deshalb habe ich gesagt: „ich glaube, aber ich weiss nicht in mathe-„matischer Weise, das Alles, was Gott den Propheten" u. s. w.; ich glaube dies fest, aber ich weiss es nicht in mathematischer Weise, dass die Propheten die geheimen Räthe und treuen Abgesandten Gottes gewesen seien; deshalb ist in meinen Aufstellungen kein Widerspruch enthalten, während auf der Gegner Seite deren nicht wenige anzutreffen sein möchten.

Alles Uebrige in Ihrem Briefe, nämlich wo Sie sagen: „Endlich wusste das vollkommenste Wesen" u. s. w. und was Sie dann gegen das Beispiel mit dem Gifte anführen und endlich das, was den Anhang und das darauf Folgende betrifft, dürfte Alles die vorliegende Frage nicht berühren.

Was die Vorrede von L. M. anlangt, so wird in ihr wenigstens zugleich gezeigt, was Descartes noch zu beweisen gehabt hätte, um einen gründlichen Beweis für die Willensfreiheit herzustellen; auch heisst es darin, dass ich selbst eine andere Ansicht hege und in welcher Weise. Ich werde mich vielleicht später hierüber aussprechen; zur Zeit ist es indess meine Absicht nicht.

An meine Schrift über Descartes habe ich übrigens nicht mehr gedacht und mich nicht mehr darum ge-

kümmert, seitdem sie in holländischer Uebersetzung erschienen ist, uud zwar aus Gründen, die hier darzulegen zu lang sein würde.[173]) So habe ich also nur noch zu sagen, dass ich u. s. w.[174])

Fünfunddreissigster Brief (Vom 19. Febr. 1665).

Von **W. v. Blyenberg** an **Spinoza.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung aus dem holländischen Original.)

Mein Herr und theurer Freund.

Ihren Brief vom 28. Januar habe ich richtig erhalten; andere als wissenschaftliche Geschäfte haben mich an dessen früherer Beantwortung gehindert; auch enthält er hier und da so harte Vorwürfe, dass ich kaum wusste, was ich davon denken sollte. In Ihrem ersten Briefe vom 5. Januar hatten Sie mir Ihre Freundschaft so offen entgegengebracht und versichert, dass Ihnen die meinige nicht blos damals, sondern auch später willkommen sein werde; ja Sie hatten so ernstlich gebeten, etwaige weitere Bedenken Ihnen offen entgegenzustellen, dass ich in meinem Briefe vom 16. Januar ausführlich danach verfahren bin. Hierauf erwartete ich nach Ihrer Aufforderung und Versicherung eine freundliche und belehrende Antwort; allein statt deren habe ich eine erhalten, die wenig von besonderer Freundschaft spüren lässt. Sie sagen, „dass kein Beweis, selbst der stärkste, bei mir „etwas vermöge; dass ich den Sinn von Descartes nicht „gefasst habe; dass ich die geistigen Dinge zu sehr mit „den irdischen vermenge u. s. w.; so dass wir mittelst „Briefen uns nicht länger würden verständigen können.“

Ich antworte hierauf freundschaftlichst, dass ich überzeugt bin, dass Sie das Obengesagte besser als ich verstehen und mehr geübt sind, die körperlichen Dinge von den geistigen zu unterscheiden; da Sie in der Metaphysik, mit der ich erst einen Anfang mache, schon die höchste Stufe erstiegen haben. Ich erbat mir also von

Ihnen die Gunst, mich zu belehren und glaubte niemals, dass meine offenen Entgegnungen Sie verletzen würden. Ich sage Ihnen grossen Dank, dass Sie sich die Mühe gegeben, zwei so lange Briefe, namentlich den zweiten, für mich abzufassen; aus dem letzten habe ich deutlicher wie aus dem ersten Ihre Meinung entnommen; allein trotzdem kann ich Ihnen noch nicht beitreten, wenn die Bedenken, welche ich dabei habe, nicht noch gehoben werden. Dies darf Sie nicht verletzen; denn es würde von einem Fehler im Verstande zeugen, wenn ich Ihnen ohne genügende Grundlage zustimmen wollte. Wenn auch Ihre Auffassung die wahre ist, so kann ich derselben doch so lange nicht beitreten, als ich Gründe des Zweifels oder der Dunkelheit finde; obwohl die Zweifel nicht von der Sache, sondern von der Mangelhaftigkeit meiner Einsicht herrühren mögen. Da Ihnen dies genügend bekannt ist, so dürfen Sie es nicht übel nehmen, wenn ich wieder mit einigen Einwürfen komme. Ich bin dazu genöthigt, so lange ich den Gegenstand nicht klar verstehe; es geschieht nur zu dem Ende, um die Wahrheit zu gewinnen und nicht, um Ihre Worte gegen Ihre Absicht zu verdrehen. Ich bitte deshalb um eine freundschaftliche Antwort.

Sie sagen: „zu dem Wesen eines Dinges gehört nur, „was die göttliche Macht und Beschliessung ihm bewilligt „und wirklich zutheilt. Wenn wir daher auf die Natur „eines von seiner Leidenschaft getriebenen Menschen „Acht haben und dieses Begehren mit dem Begehren „eines Frommen oder mit seinem eigenen Begehren aus „früherer Zeit vergleichen, so sagen wir, dass er eines „besseren Begehrens beraubt sei, weil wir meinen, dass „dieses bessere Begehren ihm zukommen müsse. Allein „dies können wir nicht, wenn wir die Natur des göttlichen „Rathschlusses und Verstandes beachten; denn danach „gehört jenes bessere Begehren zu der Natur dieses „Menschen zu dieser Zeit nicht mehr als wie zur Natur „des Teufels oder eines Steines. Wenn auch Gott den „vergangenen und den gegenwärtigen Zustand Adams „kennt, so weiss er doch, dass Adam deshalb nicht seines „früheren Zustandes beraubt ist, d. h. dass der vergangene „Zustand desselben nicht zu seinem gegenwärtigen ge„hört.“ Aus diesen Worten ergiebt sich, dass nach Ihrer

Ansicht nur das zu dem Wesen eines Dinges gehört, was es zu dem Zeitpunkt der Wahrnehmung besitzt. Wenn ich also jetzt ein wollüstiges Begehren habe, so gehört dasselbe jetzt zu meinem Wesen und wenn ich es nicht habe, so gehört dieses Nicht-Begehren dann, wenn ich nicht begehre, zu meinem Wesen. Daraus folgt unzweifelhaft, dass ich in Bezug auf Gott in meinen Werken ebenso Vollkommheit in mir habe (nur unterschieden im Grade), wenn ich ein wollüstiges Begehren habe, wie wenn ich es nicht habe; und wenn ich Verbrechen aller Art begehe, ebenso wie wenn ich Tugend und Gerechtigkeit übe. Denn zu meinem Wesen gehört zu dieser Zeit nur so viel, als ich wusste, und ich kann nach Ihrem Ausspruch nicht mehr oder weniger leisten, als ich wirklich an Vollkommenheit empfangen habe, da das Begehren nach Wollust und Verbrechen zur Zeit, wo ich danach handle, zu meinem Wesen gehört und ich zu dieser Zeit nur diese und keine grössere Vollkommenheit von Gott empfange, weshalb die Macht Gottes auch nur solche Werke verlangt. So scheint aus Ihrem Ausspruche sich deutlich zu ergeben, dass Gott in derselben Weise das Verbrechen will, wie er nach Ihnen die Tugend will.[175]) Lassen Sie uns annehmen, dass Gott als Gott und nicht als Richter den Frommen und Gottlosen solches und so grosses Wesen verleihe, als er will, dass sie bethätigen sollen; aus welchem Grunde sollte er das Eine nicht ebenso wollen wie das Andere? Indem er Jedem das Vermögen zu seinem Handeln verleiht, folgt sicherlich, dass er von Denen, welchen er weniger gegeben, in Verhältniss dasselbe fordert, als von Denen, welchen er mehr gegeben hat, und daraus folgt, dass Gott in Bezug auf sich nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit unserer Werke auch ebenso das Begehren nach Wollust und nach Tugend fordert. Wer daher Verbrechen begeht, muss sie deshalb nothwendig begehen, weil zu dieser Zeit nur so viel zu seinem Wesen gehört, wie umgekehrt der Tugendhafte die Tugend nur deshalb ausübt, weil Gottes Macht gewollt hat, dass dies zu dieser Zeit zu seinem Wesen gehöre. Sonach erscheint mir Gott also ebenso die Verbrechen wie die Tugend zu wollen und insoweit er Beides will, ist er auch die Ursache von

Beidem und Beides muss ihm auch angenehm sein; obgleich es sehr schwer fällt, so etwas von Gott anzunehmen.[176])

Sie sagen, wie ich sehe, dass die Frommen Gott dienen; allein nach Ihren Schriften ist das Gott-Dienen nur die Vollbringung solcher Werke, deren Vollbringung Gott gewollt hat. Dies schreiben Sie ebenso auch den Gottlosen und Lüsternen zu. Welcher Unterschied bleibt da zwischen dem Gottdienen der Frommen und der Gottlosen? Sie sagen ferner, dass die Frommen Gott dienen und dadurch immer vollkommner werden; allein ich fasse nicht, was Sie unter diesem „vollkommner werden" und unter dem „immer vollkommner werden" verstehen. Denn sowohl die Gottlosen wie die Frommen empfangen ihr Wesen und ihre Erhaltung oder fortwährende Erschaffung von Gott als Gott, und nicht als Richter und Beide vollziehen in gleicher Weise seinen Willen nach dem Beschluss Gottes. Welcher Unterschied kann daher zwischen ihnen rücksichtlich Gottes bestehen?[177]) Denn das „immer vollkommner werden" fliesst nicht aus dem Werke, sondern aus Gottes Willen; wenn also die Gottlosen unvollkommner werden, so folgt dies nicht aus ihren Werken, sondern aus Gottes Willen. Beide vollziehen nur Gottes Willen und es kann deshalb zwischen ihnen in Bezug auf Gott kein Unterschied bestehen. Aus welchem Grunde sollen also die Einen durch ihre Werke vollkommner und die Anderen schlechter werden?[178])

Indess scheinen Sie den Unterschied in den Werken Beider darin zu setzen, dass das eine Werk mehr Vollkommenheit als das andere enthalte. Darin wird jedenfalls mein oder Ihr Irrthum liegen; denn ich kann in Ihren Schriften keine Regel finden, dass ein Gegenstand anders als nur nach dem Grade seines Wesens mehr oder weniger vollkommen genannt wird. Ist dieses also die Regel, so sind in Bezug auf Gott die Verbrecher ihm ebenso angenehm wie die Werke der Frommen; denn Gott will sie als Gott, d. h. rücksichtlich seiner, in derselben Weise, da beide aus dem Rathschlusse Gottes folgen. Ist dies der alleinige Massstab der Vollkommenheit, so kann der Irrthum nur uneigentlich so heissen und es giebt dann in Wahrheit weder Irrthümer noch Verbrechen; Alles, was besteht, enthält nur so viel und

solches Wesen, wie Gott ihm gegeben hat und dieses schliesst immer, wie es auch beschaffen sei, die Vollkommenheit in sich. Ich gestehe, dass ich dies nicht fassen kann; verzeihen Sie, wenn ich Sie danach frage ob Gott das Tödten ebenso gefalle wie das Almosengeben? Ob in Bezug auf Gott das Stehlen auch gut und gerecht ist?[179]) Wenn Sie dies bestreiten, welche Gründe haben Sie dafür? Wenn Sie es aber bejahen, welche Gründe kann ich dann haben, dass ich das Werk, welches Sie Tugend nennen, mehr als ein anderes verrichte? Welches Gesetz verbietet das Eine mehr, als das Andere? Wenn Sie als solches Gesetz das der Tugend bezeichnen, so finde ich, offen gestanden, bei Ihnen kein Gesetz, nach dem die Tugend zu regeln und aus dem sie zu entnehmen ist; denn Alles, was besteht, hängt untrennbar von Gottes Willen ab. Deshalb ist Eins wie das Andre gleich tugendhaft. Auch verstehe ich nicht, welche Tugend und welches Gesetz derselben es für Sie giebt? deshalb verstehe ich es auch nicht, wenn Sie sagen, dass man aus Liebe zur Tugend handeln müsse. Sie versichern zwar, dass Sie Laster und Unrecht unterlassen, weil sie Ihrer besonderen Natur widerstreiten und dergleichen Sie von der Erkenntniss und Liebe Gottes abzieht; allein in Ihren Schriften finde ich dies nicht; weder eine Regel, noch einen Beweis; ja entschuldigen Sie mich, wenn ich sage, dass vielmehr das Gegentheil daraus sich ergiebt. Sie unterlassen das, was ich Fehler nenne, weil es Ihrer besonderen Natur widerspricht, aber nicht, weil es Fehler enthält; Sie unterlassen es, wie man von einer Speise sich wegwendet, vor der unsere Natur sich scheut. Wer aber das Böse nur unterlässt, weil seine Natur davor sich scheut, darf sich der Tugend wahrhaftig nicht rühmen.[180])

Hier entsteht also wiederum die Frage, ob, wenn die Seele so beschaffen wäre, dass es ihrer besonderen Natur nicht widerspräche, sondern entspräche, der Wollust und dem Verbrechen sich hinzugeben, ob, sage ich, die Tugend dann der Grund ist, welcher diesen Menschen zur Vollziehung der Tugend und Unterlassung des Lasters bestimmen könnte? Aber wie soll Jemand die Begierde nach Wollust verlieren können, da diese Begierde zu dieser Zeit zu seinem Wesen gehört und er dieses einmal so empfangen hat und nicht beseitigen kann?

Auch finde ich in Ihren Schriften nichts, woraus sich ergiebt, dass die Handlungen, welche ich mit Laster bezeichne, Sie von der Erkenntniss und Liebe Gottes abzögen. Sie haben ja damit nur Gottes Willen erfüllt und mehr konnten Sie nicht leisten, da nach dem Willen und der Macht Gottes nur dies damals Ihr Wesen ausmachte. Wie kann ein so bestimmtes und abhängiges Werk Sie von der Liebe Gottes abweichen machen? Abweichen heisst verwirrt und unbestimmt sein and dies ist nach Ihnen unmöglich. Mögen wir dies oder jenes, mehr oder weniger an Vollkommenheit äussern, so haben wir es für diese Zeit zu unserem Wesen unmittelbar von Gott empfangen; wie können wir also abirren? ich müsste denn nicht verstehen, was Irrthum ist. Dennoch muss, ich wiederhole es, in diesen Punkten allein der Grund meines oder Ihres Irrthums verborgen sein.

Hier möchte ich noch vieles Andere sagen und fragen; 1) ob die geistigen Substanzen nur als leblose von Gott abhängig seien? Denn wenn auch verständige Wesen mehr Wesen als die enthalten, welchen das Leben mangelt, brauchen nicht dennoch beide Gott und Gottes Beschluss, um ihre Bewegung überhaupt und ihre besondere Bewegung im Einzelnen zu erhalten, und sind nicht sonach beide, soweit sie abhängen, auf gleiche Weise abhängig? 2) wenn Sie ihnen die Freiheit der Seele, wie Descartes that, nicht einräumen, welcher Unterschied bleibt da zwischen der Abhängigkeit verständiger Substanzen und solcher, welchen der Verstand fehlt? Und wenn sie keinen freien Willen haben, worin besteht da nach Ihnen die Abhängigkeit? wie hängt da die Seele von Gott ab? 3) Wenn die Seele keine solche Willensfreiheit besitzt, ist da unser Handeln nicht eigentlich ein Handeln Gottes und unser Wille nicht der Wille Gottes?

Ich könnte Sie noch mancherlei fragen, doch wage ich es nicht; ich erwarte nur auf das Vorstehende bald Ihre Antwort; vielleicht kann ich dann Ihre Meinung durch dieses Mittel besser verstehen und hierüber dann weiter mit Ihnen verhandeln. Sobald ich Ihre Antwort erhalten haben werde, reise ich nach Leyden und werde unterwegs, wenn ich Sie nicht belästige, Ihnen

meinen Besuch abstatten. In Erwartung dessen grüsse ich Sie und versichere Ihnen, dass ich verharre

Ihr
ergebenster und zugethaner
W. v. Blyenbergh.

Dortrecht, den 19. Februar 1665.

P. S. In der Eile habe ich noch die Frage vergessen, ob wir nicht durch unsere Klugheit das vermeiden können, was uns sonst begegnen würde?

Sechsunddreissigster Brief.
(Vom 13. März 1665).

Von **Spinoza** an **W. v. Blyenbergh.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)
Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.

Mein Herr und Freund!

Ich habe in dieser Woche zwei Briefe von Ihnen erhalten; der letzte vom 9. März sollte mich nur des am 19. Februar geschriebenen und von Schiedam abgesandten Briefes vergewissern. In diesem beklagen Sie sich, dass ich gesagt, „bei Ihnen helfe alles Beweisen nichts" u. s. w., als hätte ich dies mit Bezug auf meine Gründe gesagt, weil sie Ihnen nicht sofort genügt hätten. Allein ich war weit davon entfernt; ich hatte nur Ihre eigenen Worte im Sinne, die so lauteten: „Und wenn es nach langer „Untersuchung sich träfe, dass meine natürliche Er- „kenntniss dem Worte der Schrift widerstritte oder nicht „genugsam mit ihr u. s. w., so ist das Ansehen dieses „Wortes so gross, dass vielmehr die Begriffe, welche ich „klar einzusehen meine, mir verdächtig werden;" u. s. w. Wenn ich also Ihre eigenen Worte wiederholt habe, so glaube ich nicht, Ihnen Anlass zur Empfindlichkeit gegeben zu haben, zumal ich sie nur als Grund benutzte, um unseren grossen Zwiespalt darzulegen.

Sie hatten ferner am Schluss Ihres zweiten Briefes

gesagt, dass sie nur hofften und wünschten, in diesem Glauben und dieser Hoffnung zu beharren und dass alles Andere, von dem wir gegenseitig vermöge unseres natürlichen Verstandes überzeugt sind, Ihnen gleichgültig sei; deshalb überlegte ich und überlege auch jetzt, ob meine Bemerkungen etwas helfen werden und ob es deshalb für mich rathsam sei, meine wissenschaftlichen Arbeiten wegen Dingen zu unterbrechen (wie ich anderen Falles auf lange genöthigt sein würde), die zu Nichts führen können. Auch steht es mit meinem ersten Briefe nicht in Widerspruch, da ich Sie als einen reinen Philosophen nahm, der (wie gar Manche, die sich Christen nennen, zugeben) keinen anderen Probirstein der Wahrheit hat als den natürlichen Verstand, aber nicht die Theologie. Hiervon haben Sie mich jedoch eines Anderen belehrt und gezeigt, dass die Grundlage, auf der ich unsere Freundschaft aufbauen wollte, noch nicht, wie ich glaubte, gelegt ist.

Was das Uebrige anlangt, so kommt dergleichen beim Streiten meist nur so vor, dass die Grenzen der Sitte eingehalten werden; deshalb lasse ich das, was davon in Ihrem zweiten und auch in dem dritten Briefe vorkommt, unerwähnt. Soviel in Bezug auf die Ihnen angeblich zugefügte Beleidigung, um Ihnen zu zeigen, dass ich keinen Anlass dazu gegeben habe und, was noch viel weniger der Fall, dass ich keinen Widerspruch vertragen könnte. Ich wende mich daher nochmals zur Beantwortung Ihrer Einwürfe.

Ich nehme also 1) an, dass Gott unbedingt und wahrhaft die Ursache von Allem ist, was eine Wesenheit besitzt, sei sie welche sie wolle. Wenn Sie beweisen könnten, dass das Böse, der Irrthum, die Vergehen Etwas seien, was eine Wesenheit ausdrückt, so gebe ich Ihnen vollständig zu, dass Gott die Ursache der Vergehen, des Bösen und des Irrthums sei. Ich glaube indess genügend dargelegt zu haben, worin die Form des Bösen, des Irrthums, des Vergehens besteht; es ist nicht Etwas, was eine Wesenheit ausdrückt und deshalb kann Gott nicht als die Ursache desselben gelten. So war z. B. der Muttermord Nero's, soweit er etwas Positives enthielt, kein Verbrechen; denn Orest beging dieselbe äusserliche Handlung und hatte auch die Absicht, die Mutter zu tödten und doch klagte man ihn nicht an, wenigstens nicht so

wie den Nero. Worin bestand also das Verbrechen Nero's? Lediglich darin, dass er durch diese That seine Undankbarkeit, seine Grausamkeit und seinen Ungehorsam darlegte. Allein dies Alles drückte keine Wesenheit aus und deshalb kann auch Gott nicht die Ursache davon sein, obgleich er die Ursache von Nero's That und Absicht war.[181])

Ich möchte hier auch erwähnen, dass man in philosophischen Besprechungen sich nicht der theologischen Sprechweise bedienen darf. Denn die Theologie stellt mitunter und nicht ohne Absicht Gott wie einen vollkommnen Menschen dar und deshalb ist es für die Theologie zweckmässig, von Gott so zu sprechen, als wünschte er Etwas, als würde er durch die Werke der Gottlosen geärgert und durch die der Frommen erfreut. In der Philosophie weiss man aber deutlich, dass Gott diese Attribute, die den Menschen vollkommen machen, ebenso wenig zugetheilt und zugeschrieben werden können, als man das, was zur Vollkommenheit des Elephanten und Esels gehört, dem Menschen zuschreiben kann; deshalb finden diese und andere Ausdrücke hier keine Stelle und man kann sie ohne Verwirrung der Begriffe hier nicht anwenden. Deshalb kann man philosophisch nicht sagen, dass Gott Etwas von Jemand verlange, oder dass ihm Etwas ärgerlich oder angenehm sei: dies sind Alles nur menschliche Zustände, die bei Gott nicht Platz greifen.[182])

Ich möchte endlich meinen, dass zwar die Werke der Frommen (d. h. Derer, die eine klare Vorstellung von Gott haben, nach der alle ihre Werke und Gedanken sich bestimmen) und der Gottlosen (d. h. Derer, welche die Erkenntnis Gottes nicht besitzen, sondern irdische Dinge kennen und danach ihre Werke und ihre Gedanken bestimmen) und überhaupt die Werke Aller, die bestehen, aus den ewigen Gesetzen und Beschlüssen Gottes nothwendig abfliessen und fortwährend von Gott abhängen; allein sie unterscheiden sich von einander nicht blos in dem Grade, sondern auch in dem Wesen. Denn die Maus und der Engel, die Traurigkeit und die Fröhlichkeit hängen zwar in gleicher Weise von Gott ab, allein die Maus kann doch nicht eine Art von Engel oder die Traurigkeit eine Art von Fröhlichkeit sein.[183])

Hiermit glaube ich Ihre Einwürfe (wenn ich sie richtig verstanden habe, denn manchmal bin ich zweifelhaft, ob die Folgerungen, welche Sie daraus ableiten, nicht schon von dem Satze, den Sie beweisen wollen, abweichen) beantwortet zu haben.

Dies wird noch klarer werden, wenn ich auf die Fragen, welche Sie auf diese Grundlagen gestützt haben, antworte. Die erste lautet: ob das Tödten Gott ebenso gefalle, als das Almosengeben? die zweite, ob das Stehlen hinsichtlich Gottes ebenso gut sei als die Gerechtigkeit? und die dritte, ob, wenn mit einer Seele es ausnahmsweise übereinstimmte und ihr nicht widerstritte, den Lüsten nachzugehen und Verbrechen zu verüben, einer solchen Seele der Grund zur Tugend gegeben sei, welcher sie bestimmte, das Gute zu thun und das Böse zu unterlassen?

Auf die erste Frage antworte ich, dass ich (philosophisch gesprochen) nicht weiss, was Sie mit den Worten: ob „Gott etwas gefalle“ sagen wollen. Wenn Sie mich fragen, ob Gott nicht den Einen hasse und den Anderen liebe? ob Einer Gott beleidigt habe und ein Anderer ihm seine Gunst bewiesen habe, so antworte ich mit Nein. Fragen Sie aber damit, ob die Menschen, welche tödten und die, welche Almosen austheilen, gleich fromm und vollkommen sind, so antworte ich wieder mit Nein.[184])

Auf die zweite Frage erwidere ich, wenn das „Gute hinsichtlich Gottes“ sagen will, dass der Gerechte Gott etwas Gutes und der Dieb Gott etwas Böses anthue, dass weder der Gerechte noch der Dieb eine Freude noch einen Aerger in Gott bewirken können; geht die Frage aber dahin, ob die Werke Beider, soweit sie wirklich und von Gott bewirkt sind, gleich vollkommen seien? so sage ich, dass, wenn man nur auf die Werke achtet und auf einen solchen Zustand, es möglich ist, dass Beide gleich vollkommen seien.[185]) Wenn Sie aber fragen, ob der Dieb und der Gerechte gleich vollkommen und glücklich sind? so antworte ich Nein. Denn ich verstehe unter dem Gerechten Den, welcher beständig wünscht, dass Jeder behalte, was sein ist.[186]) In meiner Ethik (die noch nicht herausgegeben ist) zeige ich, dass dieses Begehren bei dem Frommen aus der klaren Erkenntniss, die er von sich und von Gott hat, nothwendig hervorgeht. Da

nun der Dieb ein solches Begehren nicht haben kann, so fehlt ihm die Erkenntniss seiner und Gottes, d. h. er entbehrt dessen, was uns vor Allem glücklich macht. Wenn Sie jedoch weiter fragen, was Sie bewegen könne, mehr das Werk, was ich Tugend nenne, zu thun, als ein anderes? so sage ich, dass ich nicht weiss, welche Mittel Gott aus den unzähligen benutzt, um Sie zu diesem Werke zu bestimmen. Es könnte sein, dass Gott Ihnen eine so klare Erkenntniss gewährte, dass Sie die Welt über der Liebe zu ihm vergässen und die übrigen Menschen wie sich selbst liebten und es ist klar, dass ein solcher Seelenzustand allen anderen Zuständen, die böse heissen, widerspricht und deshalb beide in ein und demselben Menschen nicht bestehen können.[187]) Indess ist hier nicht der Ort, die Grundlagen der Ethik darzulegen und alle meine Aussprüche zu beweisen; ich habe es hier nur mit der Antwort auf Ihre Fragen zu thun und habe nur diese von mir abzuhalten und abzuwenden.

Was endlich die dritte Frage anlangt, so geht sie von einem Widerspruch aus und kommt mir ebenso vor, als wenn Jemand frage: Ob es besser mit der Natur Jemandes stimme, wenn er sich selbst aufhänge, oder ob Gründe dagegen beständen? Indess will ich annehmen, dass eine solche Natur möglich sei. Dann behaupte ich (mag ich dabei die Freiheit des Willens anerkennen oder nicht), dass, wenn Jemand weiss, er werde am Kreuze sich behaglicher befinden, als wenn er an seinem Tische sitze, er sehr thöricht handelt, wenn er sich nicht aufhängt; und ebenso würde auch Der, welcher klar erkennt, dass er durch Verübung von Verbrechen eines wirklich besseren und vollkommneren Lebens oder Wesens sich erfreuen werde als durch Uebung der Tugend, ebenso thöricht sein, wenn er die Verbrechen nicht verübte. Denn die Verbrechen würden für eine so verkehrte Natur deren Tugend sein.

Auf die am Schluss Ihres Briefes angehängte Frage antworte ich nicht, da Sie in einer Stunde wohl an hundert solcher Fragen thun könnten, ohne dass wir zu einem Abschluss kämen. Auch haben Sie selbst hier die Antwort nicht so dringend verlangt. Ich werde zur Zeit nur sagen u. s. w.

Siebenunddreissigster Brief
(Vom 27. März 1665).

Von **W. v. Blyenbergh** an **Spinoza.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung aus dem Holländischen.)

Mein Herr und Freund!

Als ich die Ehre hatte, bei Ihnen zu sein, gestattete es die Zeit nicht, länger bei Ihnen zu verweilen; noch weniger durfte ich dem Gedächtniss das überlassen, was wir im Gespräch behandelt hatten, obgleich ich sofort nach unserer Trennung alle meine Kräfte anstrengte, um das Gehörte in dem Gedächtniss zu behalten. Am nächsten Ort angelangt, versuchte ich daher, Ihre Ansichten zu Papier zu bringen; allein da bemerkte ich, dass ich nicht den vierten Theil von dem behalten hatte, was wir verhandelt hatten. Entschuldigen Sie daher, wenn ich Sie noch einmal mit Fragen über Punkte belästige, wo ich Ihre Ansicht nicht recht verstanden oder nicht recht behalten habe. Hoffentlich geben Sie mir die Gelegenheit, diese Mühe bei Ihnen durch irgend eine Gefälligkeit auszugleichen.

Erstens möchte ich wissen, wie ich bei dem Lesen Ihrer Prinzipien und metaphysischen Gedanken erkennen soll, was Ihre und was des Descartes Ansicht ist?

Zweitens, ob es eigentlich einen Irrthum giebt, und worin er besteht?

Drittens, in welcher Weise Sie den Willen als nicht frei annehmen?

Viertens, was Sie mit den Worten meinen, wo L. M. in der Vorrede in Ihrem Namen sagt: „Unser „Verfasser erkennt wohl in der Welt eine denkende „Substanz an, allein er bestreitet, dass sie das Wesen „der menschlichen Seele ausmache, vielmehr nimmt „er an, dass, sowie die Ausdehnung ohne Schranken „ist, so auch das Denken unbegrenzt sei. Deshalb „ist der menschliche Körper nicht eine schlechthinnige, „sondern nur eine in gewisser Weise, nach den Ge-

„setzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und „Ruhe bestimmte Ausdehnung, und ebenso ist die „menschliche Seele oder der Verstand nicht ein schlecht-„hinniges, sondern nur ein nach den Gesetzen der „denkenden Natur durch Vorstellungen auf gewisse „Weise beschränktes Denken, was nothwendig gegeben „ist, wenn der menschliche Körper zu bestehen anfängt.“ Daraus scheint zu folgen, dass, so wie der menschliche Körper aus Tausenden von Körpern zusammengesetzt ist, auch die Seele aus Tausenden von Gedanken besteht und dass, so wie der Körper sich wieder in die Tausende von Körpern auflösen kann, aus denen er gebildet worden, so auch die Seele, wenn sie den Körper verlässt, sich wieder in so viel Gedanken, als sie aus solchen bestand auflöst; auch dass, so wie die aufgelösten Theile des menschlichen Körpers nicht mehr geeint bleiben, sondern andere Körper zwischen sie eintreten, auch jene unzähligen Gedanken, aus denen unsere Seele bestand, bei ihrer Auflösung nicht mehr verbunden, sondern getrennt bleiben; endlich dass, so wie die getrennten Körper zwei Körper bleiben, aber keine menschlichen, so durch den Tod auch unsere denkende Substanz in der Art aufgelöst werde, dass zwar die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, aber nicht mehr so, wie deren Wesen war, als sie die menschliche Seele bildeten. Es scheint mir, als nähmen Sie hiernach an, dass die denkende Substanz des Menschen nach Art der Körper umgewandelt und aufgelöst werde, so dass manche Seelen, wie Sie von den gottlosen (wenn mein Gedächtniss mich nicht trügt) behaupten, ganz untergehen und keinen Gedanken mehr übrig behalten. Sowie Descartes, nach dem, was L. M. sagt, die Seele schlechthin als denkende Substanz nur voraussetzt, so scheinen Sie und L. M. dies nur für den grössern Theil derselben vorauszusetzen. Deshalb kann ich Ihre Meinung bei diesem Punkte nicht deutlich verstehen.

Fünftens entsteht nach dem, was Sie im Gespräch und in Ihrem letzten Briefe vom 13. März bemerkten, aus der klaren Erkenntniss Gottes und unserer selbst, das beharrliche Verlangen, dass Jeder das Seine behalte. Indess ist hier noch zu erklären, in welcher

Weise die Erkenntniss Gottes und unserer in uns den beharrlichen Willen hervorbringt, dass Jeder das, was sein ist, behalte, d. h. auf welche Weise dies aus der Erkenntniss Gottes hervorgeht oder uns nöthigt, die Tugend zu lieben und die fehlerhaften Handlungen zu vermeiden, und wie es kommt (da nach Ihnen Tödten und Stehlen ebenso ein Positives enthalten, wie Almosen geben), dass die Verübung eines Mordes nicht ebenso viel Vollkommenheit, Seligkeit und Seelenruhe enthält wie Almosen geben?

Sie werden vielleicht sagen, wie in dem letzten Briefe vom 13. März, dass diese Frage zur Ethik gehöre und dort von Ihnen erörtert werde; allein ohne Erläuterung dieser und der vorgehenden Fragen kann ich Ihre Meinung nicht verstehen, vielmehr bleiben innere schwere Widersprüche bestehen, die ich nicht ausgleichen kann; deshalb bitte ich Sie freundlichst, mir hierauf ausführlich zu antworten und mir die wichtigsten Definitionen, Forderungen und Grundsätze, auf welchen Ihre Ethik und diese Frage ruht, mitzutheilen und zu erläutern. Vielleicht entschuldigen Sie sich mit der Grösse dieser Arbeit; indess bitte ich, dass Sie wenigstens dieses Mal mein Anliegen erfüllen, weil ich ohne die Lösung dieser letzten Frage Ihre Meinung niemals recht fassen werde. Ich möchte gern Sie für diese Mühe durch irgend eine Gefälligkeit entschädigen; auch will ich Ihnen eine Frist von zwei oder drei Wochen setzen; nur bitte ich, dass Sie vor Ihrer Reise nach Amsterdam mir die Antwort senden. Sie werden mich durch Erfüllung dieser Bitte höchlich verpflichten und ich werde zeigen, dass ich bin und bleibe,

mein Herr, Ihr
zu allen Diensten bereiter
W. v. Blyenbergh.

Dortrecht, den 27. März 1665.

Achtunddreissigster Brief (Vom April 1665).

Von **Spinoza** an **W. v. Blyenbergh.**

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren Brief vom 27. März erhielt, war ich im Begriff, nach Amsterdam abzureisen. Ich liess ihn deshalb, als ich ihn halb gelesen, zu Hause, um ihn nach meiner Rückkehr zu beantworten, da ich glaubte, dass er nur Fragen in Bezug auf den ersten Streitpunkt enthalten werde. Als ich ihn indess später ganz durchlas, sah ich, dass sein Inhalt ein ganz anderer war und nicht allein einen Beweis für das verlangte, was ich in der Vorrede zu meiner geometrischen Bearbeitung der Prinzipien des Descartes blos habe sagen lassen, damit Jedermann meine eigene Ansicht erfahren sollte, aber nicht, um sie zu beweisen und Jedermann davon zu überzeugen, sondern dass der Inhalt Ihres Briefes auch einen grossen Theil meiner Ethik betraf, welcher, wie Jedermann weiss, auf die Metaphysik und Physik sich stützen muss. Deshalb habe ich zur Erfüllung Ihrer Bitte mich nicht entschliessen können, sondern habe die Gelegenheit abwarten wollen, wo ich Sie persönlich von Ihrem Verlangen abzustehen bitten könnte, und wo ich Ihnen die Gründe für meine Weigerung angeben und zeigen könnte, dass dies auf die Lösung unseres ersten Streitpunktes ohne Einfluss ist, vielmehr umgekehrt grossentheils von der Lösung unserer Streitfrage abhänge. Sie irren also, wenn Sie glauben, dass Sie meine Ansicht in Betreff der Nothwendigkeit ohnedem nicht verstehen können, da vielmehr jene Fragen nicht ohne vorherige Lösung dieser verstanden werden können. Ehe indess diese Gelegenheit sich geboten hat, habe ich in dieser Woche einige Zeilen von Ihnen erhalten, worin Sie über meine lange Zögerung etwas empfindlich zu sein scheinen. Deshalb sehe ich mich genöthigt, diese kurze Antwort Ihnen zu senden,

um Ihnen meine Absicht und meinen Entschluss bestimmter als bisher kund zu thun. Ich hoffe, Sie werden nach Erwägung der Sache freiwillig von Ihrer Bitte abstehen und mir dennoch Ihre Gewogenheit erhalten; ich werde wenigstens von meiner Seite in Allem zeigen, dass ich bin u. s. w. [188])

Neununddreissigster Brief (Vom 7. Jan. 1666)

Von **Spinoza** an den . . . . . [189])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals).

Geehrter Herr!

Den Beweis der Einheit Gottes, in dem Sinne, dass seine Natur das Dasein nothwendig einschliesst, welchen Sie wünschen und welchen ich mit mir herumtrage, habe ich anderer Geschäfte wegen nicht früher Ihnen übersenden können. [189b]) Um denselben zu führen, setze ich voraus:

1) Dass die wahre Definition eines Gegenstandes nur die einfache Natūr des zu definirenden Gegenstandes enthalte. Daraus folgt

2) dass keine Definition eine bestimmte Menge oder feste Zahl der darunter gehörenden einzelnen Gegenstände einschliesst oder ausdrückt, weil sie nämlich nur die Natur des Gegenstandes an sich einschliesst und ausdrückt. So enthält z. B. die Definition des Dreiecks nur dessen einfache Natur, aber keine bestimmte Zahl von Dreiecken, und ebenso enthält die Definition der Seele, wonach sie eine denkende Substanz ist, oder die Definition Gottes, wonach er ein vollkommenes Wesen ist, nur die Natur der Seele oder Gottes, aber giebt die Zahl der Seelen oder Götter nicht an.

3) muss die Definition von jeder Sache, die besteht, die positive Ursache, wodurch sie besteht, angeben und

4) dass diese Ursache entweder zur Natur und Definition der Sache selbst gehört (weil das Dasein nämlich zu

deren Natur gehört, oder diese es nothwendig einschliesst) oder ausserhalb derselben gestellt werden muss.

Aus diesen Voraussetzungen folgt, dass, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl der einzelnen Exemplare besteht, es eine oder mehrere Ursachen geben muss, weshalb gerade diese Zahl derselben und nicht mehr oder weniger hervorgebracht worden sind. Wenn z. B. in der Welt nur 20 Menschen beständen (von denen ich zur Vermeidung der Verwirrung annehme, dass sie zugleich und als die ersten da seien), so genügt es nicht, die Ursache der menschlichen Natur überhaupt aufzusuchen um den Grund für das Bestehen der 20 Menschen damit zu bieten, sondern es muss auch der Grund erforscht werden, weshalb nicht mehr oder weniger bestehen. Denn es muss nach der dritten Voraussetzung von jedem Menschen der Grund und die Ursache angegeben werden, weshalb er besteht. Diese Ursache kann aber nicht in seiner Natur als Mensch liegen (nach der zweiten und dritten Voraussetzung), weil die wahre Definition des Menschen nicht die Zahl der zwanzig Menschen enthält. Deshalb muss die Ursache dieser zwanzig Menschen (nach der vierten Annahme) und folglich auch die Ursache jedes Einzelnen ausserhalb ihrer bestehen. Daraus folgt unbedingt, dass Alles, was in mehrfachen Exemplaren seines Begriffes da ist, nothwendig eine äussere Ursache haben muss und nicht aus der Kraft seiner eigenen Natur hervorgehen kann. Wenn nun aber (nach der Annahme) zu Gottes Natur nothwendig das Dasein gehört, so muss auch dessen Definition das Dasein nothwendig enthalten, und man kann deshalb aus seiner wahren Definition auch sein Dasein mit Nothwendigkeit ableiten. Dagegen kann aus dessen wahrer Definition (wie ich schon vorher aus der zweiten und dritten Voraussetzung gezeigt habe) nicht abgeleitet werden, dass mehrere Götter bestehen müssen. Hinaus ergiebt sich das Dasein eines einzigen Gottes; was zu beweisen war.

Dies, geehrter Herr, scheint mir gegenwärtig die beste Art, den Satz zu beweisen. Ich habe ihn früher anders bewiesen, indem ich zwischen Wesen und Dasein unterschied; um indess das, was Sie mir angedeutet haben, zu beachten, sende ich Ihnen mit Vergnügen die-

sen Beweis. Ich hoffe, dass er Ihnen genügt; ich werde **Ihr** Urtheil hierüber erwarten und bleibe inmittelst

Ihr u. s. w. [190])

Voorburg, den 7. Jan. 1666.

Vierzigster Brief (Vom 10. April 1666).

Von **Spinoza** an . . . . [191])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals).

Geehrter Herr!

Was in Ihrem Briefe, den ich am 10. Februar empfangen habe, mir noch etwas dunkel war, haben Sie in dem vom 30. März bestens aufgeklärt. Indem ich somit Ihre eigentliche Absicht einsehe, stelle ich die Frage so, wie Sie sie auffassen, ob es nämlich nur ein Wesen giebt, was durch sein „Sich-selbst-Genügen" oder durch seine Kraft besteht? Ich behaupte dies nicht blos, sondern bin auch bereit, es zu beweisen, nämlich dass seine Natur nothwendig das Dasein desselben einschliesst, wenn man auch dies am leichtesten aus dem Wissen Gottes (wie ich es in Satz 11 meiner geometrischen Beweise der Prinzipien des Descartes gethan habe) oder aus andern Attributen Gottes beweisen kann. Um also hiermit zu beginnen, werde ich vorher kurz zeigen, welche Eigenschaften ein Wesen, das sein Dasein nothwendig in sich enthält, haben muss. Nämlich:

1) muss es ewig sein. Denn wenn man ihm nur eine bestimmte Dauer zutheilte, so würde dies Wesen ausserhalb jener Dauer als nicht daseiend oder als ein solches gefasst, was sein Dasein nicht nothwendig in sich enthält, was seiner Definition widerspräche.

2) muss es einfach und nicht aus Theilen zusammengesetzt sein. Denn diese Theile müssen der Natur und der Erkentniss nach [192]) früher als das Zusammengesetzte sein, was bei einem Gegenstande, der von Natur ewig ist, nicht Platz greifen kann.

3) kann es nicht begrenzt, sondern muss als unendlich aufgefast werden. Denn wenn seine Natur

begrenzt wäre und so aufgefasst würde, so würde seine Natur ausserhalb dieser Grenzen als nicht-seiend aufgefasst, was seiner Definition widerspräche.

4) muss es untheilbar sein. Denn wenn es theilbar wäre, so könnte es in gleichartige oder ungleichartige Theile getrennt werden, und wenn dies, so könnte es zerstört werden, also nicht bestehen, was gegen seine Definition wäre. Auch würde in diesem Falle jeder Theil sein Dasein nothwendig in sich enthalten, und damit könnte jeder Theil ohne den andern bestehen und also auch vorgestellt werden, und jenes Wesen könnte dann als begrenzt vorgestellt werden was ebenfalls gegen seine Definition laufen würde. Hieraus erhellt, dass bei jeder Unvollkommenheit die man einem solchen Wesen zutheilt, man sofort in den Widerspruch geräth; denn mag die einem solchen Wesen zugetheilte Unvollkommenheit in einem Mangel oder in einer Grenze, welche es hätte, oder in einer Veränderung, welche es aus Mangel an Kraft von äussern Ursachen erleiden könnte, bestehen, so kämen wir immer dahin, dass es, dessen Natur nothwendig das Dasein einschliesst, nicht bestände oder nicht nothwendig bestände. Deshalb folgere ich:

5) dass Alles, was sein Dasein nothwendig in sich enthält, auch keine Unvollkommenheit in sich enthalten kann, sondern reine Vollkommenheit ausdrücken muss.

6) kann es nur von der Vollkommenheit kommen, wenn ein Wesen durch seine Genügsamkeit und Kraft besteht; nimmt man daher an, dass ein Wesen, das nicht alle Vollkommenheiten ausdrückt, vermöge seiner Natur bestehe, so muss man auch annehmen, dass ein Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich enthält, ebenfalls besteht. Wenn nämlich ein schon mit geringerer Macht begabtes Wesen durch seine Genügsamkeit besteht, um wieviel mehr muss ein anderes bestehen, was mit grösserer Macht begabt ist. [193])

Um endlich zur Sache selbst zu kommen, so sage ich, dass es nur ein einziges Wesen geben kann, bei dem das Dasein zu seiner Natur gehört, nämlich dasjenige Wesen, das alle Vollkommenheiten enthält und das ich Gott nennen werde. Denn nach der No. 5) kann ein solches Wesen, von dem angenommen wird, dass das

Dasein zu seiner Natur gehöre, keine Unvollkommenheit enthalten, sondern muss alle Vollkommenheit in sich haben, und deshalb muss die Natur eines solchen Wesens zu Gott (den wir nach No. 6 ebenfalls als daseiend annehmen müssen) gehören, da Gott alle Vollkommenheiten und keine Unvollkommenheit in sich enthält. Auch kann ein solches Wesen nicht neben Gott bestehen; denn wäre dies der Fall, so würde ein und dieselbe Natur, die auch noch ihr Dasein nothwendig enthält, doppelt bestehen, was nach dem Vorherbewiesenen widersinnig ist. Deshalb besteht nichts ausser Gott, was nothwendig sein Dasein enthält; nur bei Gott ist dies der Fall. Was zu beweisen war.[194])

Dies ist es, geehrter Herr, was ich zur Zeit zum Beweise dieses Satzes vorzubringen vermag. Ich wollte wohl, dass ich Ihnen auch beweisen könnte, wie sehr ich bin u. s. w.

Voorburg, den 10. April 1666.

Einundvierzigster Brief (Vom Mai 1666).

Von **Spinoza** an den . . . . . .[195])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Geehrter Herr!

Auf Ihren Brief vom 19. Mai konnte ich eines Hindernisses wegen nicht eher antworten. Da ich indess bemerkt habe, dass Sie Ihr Urtheil über meinen Ihnen gesandten Beweis für den grössern Theil noch zurückhalten (und zwar, wie ich glaube, weil er Ihnen dunkel vorkommt), so will ich versuchen, dessen Sinn Ihnen klarer darzulegen.

Zunächst hatte ich vier Eigenschaften aufgezählt, welche ein Wesen haben muss, was durch seine Genügsamkeit oder Kraft besteht. Diese vier und andere ihnen ähnliche hatte ich in der sechsten Bemerkung in eine zusammengefasst. Dann hatte ich, um alles

zu dem Beweise Nöthige aus der blossen Annahme abzuleiten, in der sechsten Bemerkung versucht, das Dasein Gottes auf Grund der gegebenen Annahme zu beweisen, und habe von da endlich, ohne etwas Weiteres (wie bekannt ist) als den einfachen Wortsinn anzunehmen, das gefolgert, was Sie verlangt hatten.

Dies ist, mit wenig Worten, meine Absicht und mein Ziel gewesen. Ich will nun den Sinn jedes einzelnen Theiles besonders erläutern und beginne daher mit den vorausgeschickten Eigenschaften.

Die erste macht Ihnen keine Schwierigkeit und ist auch, wie die zweite, nur ein selbstverständlicher Grundsatz. Ich verstehe nämlich unter einfach nur das, was nicht zusammengesetzt ist, mag die Zusammensetzung aus von Natur verschiedenen Theilen oder aus gleichartigen Theilen bestehen. Der Beweis gilt sicherlich allgemein.[196])

Den Sinn meines dritten Satzes (nämlich dass, wenn dies Wesen ein Denken ist, es hierin, und wenn es eine Ausdehnung ist, es darin nicht als begrenzt, sondern nur als unbegrenzt aufgefasst werden könne) haben Sie ganz richtig gefasst, aber der Schluss ist Ihnen nicht klar. Er stützt sich jedoch darauf, dass es ein Widerspruch wäre, Etwas, dessen Definition das Dasein enthält, oder welche, was dasselbe ist, sein Dasein bejaht, unter der Verneinung des Daseins aufzufassen. Ferner bezeichnet das Begrenzte nichts Bejahendes, sondern nur die Beraubung des Daseins bei einem solchen Wesen, welches begrenzt aufgefasst wird; also kann ein Wesen, dessen Definition das Dasein bejaht, nicht begrenzt aufgefasst werden. Wenn z. B. der Ausdruck „Ausdehnung" das Dasein nothwendig enthält, so ist es ebenso unmöglich, eine Ausdehnung ohne Dasein vorzustellen wie eine Ausdehnung ohne Ausdehnung, und wenn dies anerkannt wird, so wird es auch unmöglich sein, eine begrenzte Ausdehnung vorzustellen. Denn wenn dies geschähe, so müsste sie sich durch ihre eigene Natur, nämlich die Ausdehnung begrenzen und es müsste dann diese Ausdehnung, durch welche sie begrenzt würde, als Verneinung der Ausdehnung aufgefasst werden, was nach der Annahme ein offenbarer Widerspruch sein würde.[197])

Im vierten Satze habe ich nur zeigen wollen, dass

ein solches Wesen weder in gleichartige, noch ungleichartige Theile getrennt werden könne, mögen letztere das Dasein nothwendig enthalten oder nicht. Denn, sagte ich, wenn Letzteres Statt hätte, so könnte jenes Wesen zerstört werden, weil das Zerstören einer Sache eben eine Trennung derselben in solche Theile ist, dass keiner die Natur des Ganzen darstellt; hätte aber das Erstere Statt, so würde es mit den darin vorher begründeten Sätzen in Widerspruch kommen.[198])

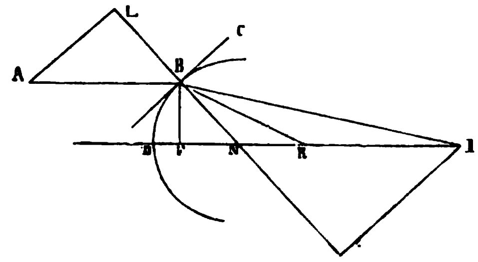
Bei dem fünften Satze haben Sie die Vollkommenheit nur in dem „Sein" gesucht und die Unvollkommenheit nur in der Beraubung des Seins. Ich sage „in der Beraubung"; denn wenn auch die Ausdehnung das Denken an sich verneint, so ist dies doch keine Unvollkommenheit an ihr. Wenn ihr dagegen an der Ausdehnung Etwas abginge, so würde dies eine Unvollkommenheit anzeigen, und dies würde der Fall sein, wenn sie begrenzt wäre, oder wenn ihr die Dauer, die Lage u. s. w. fehlte.[199]

Den sechsten Satz haben Sie unbedingt zugegeben, und doch sagen Sie, dass Ihre Bedenken noch nicht gehoben seien (nämlich weshalb nicht mehrere Wesen bestehen könnten, die an sich, aber mit verschiedener Natur bestehen; wie z. B. das Denken und die Ausdehnung verschieden sind und doch vielleicht durch ihre eigene Genügsamkeit bestehen können). Ich kann hier nicht anders glauben, als dass Sie den Satz in einem ganz andern Sinne als ich nehmen. Ich weiss vielleicht, wie Sie ihn verstehen; doch will ich, um nicht Zeit zu verlieren, nur erklären, wie ich ihn verstehe. Ich sage nämlich bei diesem sechsten Satz, dass, wenn man annimmt, Etwas, was nur in seiner Art unbegrenzt und vollkommen ist, bestehe durch seine Genügsamkeit, so müsse man auch das Dasein eines unbedingt unbegrenzten und vollkommenen Wesens einräumen, welches Wesen ich Gott nenne. Wenn man z. B. annähme, dass die Ausdehnung oder das Denken (von denen jedes in seiner Art, d. h. in einer gewissen Art des Seins, vollkommen sein kann) durch ihre Genügsamkeit bestehen, so muss auch das Dasein Gottes, welcher schlechthin vollkommen ist, d. h. das Dasein eines unbedingt unbegrenzten Wesens, zugestanden werden. Hier möchte ich erläutern, was das

Wort „Unvollkommenheit“ bezeichnet; nämlich dass einem Gegenstande etwas fehlt, was aber zu seiner Natur gehört. So kann z. B. die Ausdehnung nur rücksichtlich der Dauer, der Lage, der Grösse unvollkommen genannt werden, nämlich weil sie nicht länger dauert, weil sie ihre Lage nicht beibehält, oder weil sie nicht grösser wird; aber sie kann niemals unvollkommen genannt werden, weil sie nicht denkt, da ihre Natur dies nicht verlangt und diese nur in der Ausdehnung besteht, d. h. in einer gewissen Art des Seins; nur in Bezug auf diese Art kann sie begrenzt oder unbegrenzt, vollkommen oder unvollkommen genannt werden. Gottes Natur besteht aber nicht in einer bestimmten Art des Seins, sondern sein Sein ist schlechthin unbegrenzt und deshalb verlangt auch seine Natur Alles, was das Sein vollkommen ausdrückt; ohnedem würde sie beschränkt und mangelhaft sein. Verhält sich dies so, so folgt, dass nur ein Wesen, nämlich Gott, bestehen kann, was durch seine eigene Kraft besteht. Wenn man z. B. annimmt, dass die Ausdehnung das Dasein enthält, so muss sie ewig und unbegrenzt sein und schlechthin keine Unvollkommenheit, sondern nur Vollkommenheit ausdrücken und daher wird die Ausdehnung zu Gott gehören, oder Etwas sein, was in gewisser Art Gott ausdrückt, weil Gott ein Wesen ist, das nicht blos in einer einzelnen Beziehung, sondern unbedingt unbegrenzt und allmächtig in seinem Wesen ist. Dasselbe muss von Allem gelten, was hier (nach Belieben) von der Ausdehnung gilt, sobald man eine solche Beschaffenheit dabei annimmt; deshalb folgere ich, wie in meinem letzten Briefe, dass nichts ausserhalb Gottes besteht und Gott allein durch seine Genugsamkeit besteht. Dies wird hoffentlich zur Erläuterung des Früheren genügen und Sie werden nun eher darüber ein Urtheil fällen können.[200])

Ich möchte damit schliessen; allein ich bin jetzt Willens, mir neue Formen zum Glasschleifen machen zu lassen und möchte mir dabei Ihren Rath erbitten. Ich sehe nicht ein, was man mit dem Ausdrehen von convexconcaven Gläsern gewinnt. Vielmehr müssen plan-convexe Gläser besser sein, wenn ich richtig gerechnet habe. Denn nimmt man (der Einfachheit wegen) an, das Brechungsverhältniss sei wie 3 zu 2 und setzt man die

Buchstaben in nebenstehender Figur so, wie Sie in Ihrer kleinen Dioptrik thun, so ergiebt sich nach Reduktion



No. 7

der Gleichung für NJ, als z, der Ausdruck $z = \sqrt{\left(\frac{9}{4}zz - xx\right)} - \sqrt{(1 - xx)}$. Daraus folgt, dass, wenn $x = 0$ ist, $z = 2$ ist und dann ist z am längsten. Ist $x = \frac{3}{5}$ so ist $z = \frac{43}{25}$ oder etwas mehr; sofern man nämlich annimmt, dass der Strahl BJ keine zweite Brechung erleidet, wenn er aus dem Glase nach I geht. Wir wollen aber nun annehmen, dass er bei dem Austritt aus dem Glase von der ebenenOberfläche BF zurückgeworfen werde und dass er nicht nach I, sondern nach R gehe. Nun verhalten sich die Linien RI und BR wie die Brechung, d. h. (nach unserer Annahme) wie 3 : 2 und wenn man dann jener Gleichung folgt, so ergiebt sich $NR = \sqrt{(zz - xx)} - \sqrt{(1 - xx)}$. Setzt man dann wieder $x = 0$, so ist $NR = 1$, d. h. gleich dem halben Durchmesser. Wird x aber $= \frac{3}{5}$ genommen, so ist $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Dies zeigt, dass dieser Brennpunkt kleiner als jener ist, wenn das optische Rohr um einen vollen Halbmesser kleiner ist. Macht man daher das Fernrohr so lang wie DJ, indem man den Halbmesser $= 1\frac{1}{2}$ nimmt und BF von gleicher Oeffnung, so wird der Brennpunkt viel kleiner ausfallen. Auch gefallen mir concav-convexe Gläser deshalb weniger, weil sie doppelte Arbeit und Kosten machen und weil die Strahlen, wenn sie nicht alle auf einen Punkt zugehen, niemals auf eine concave Oberfläche senkrecht einfallen können. Indess haben Sie sicherlich

dies schon früher erwogen, genauer berechnet und durch die Sache bestimmt; deshalb erbitte ich mir hierin Ihre Ansicht und Ihren Rath u. s. w.

Zweiundvierzigster Brief (Vom 10. Juni 1666).

Von **Spinoza** an den gelehrten und erfahrenen Herrn **J. B.** [201])

Gelehrter Herr und werther Freund!

Auf Ihren schon längst empfangenen Brief habe ich nicht früher antworten können, weil so mancherlei Arbeiten und Sorgen mich so beschäftigten, dass ich mich kaum davon freimachen konnte. Indess möchte ich nicht, nachdem ich wieder etwas zur Besinnung gekommen bin, meine Pflicht verabsäumen; ich sage Ihnen daher herzlichen Dank für Ihre Liebe und Gefälligkeit, die Sie mir schon oft durch die That und jetzt durch Ihre Briefe genügend erwiesen haben. Ich wende mich zu Ihrer Frage, die so lautet; „Ob es ein Verfahren giebt oder geben „kann, wo man ohne Anstoss in der besten Erkennt- „niss der Dinge ohne Ueberdruss vorschreiten kann? „Oder ob, wie unser Körper, so auch unser Geist den „Zufällen ausgesetzt ist und unsere Gedanken mehr „durch Glück als durch Kunst geleitet werden?"

Ich glaube Ihnen zu genügen, wenn ich zeige, dass es nothwendig ein Verfahren geben muss, wobei wir unsere klaren und deutlichen Vorstellungen leiten und verknüpfen können und dass der Verstand nicht, wie der Körper, den Zufällen unterworfen ist. Dies ergiebt sich schon allein daraus, dass eine klare und deutliche Vorstellung, oder mehrere solche, schlechthin die Ursache einer anderen klaren und deutlichen Vorstellung sein können; ja es können überhaupt alle klaren, und deutlichen, von uns gebildeten Vorstellungen nur von andern klaren und deutlichen Vorstellungen in uns entstehen und aus keiner Ursache von aussen kommen. Deshalb hängen alle von uns gebildeten klaren und deutlichen Vorstellungen blos von unsrer Natur und deren festen und bestimmten Gesetzen ab, d. h. lediglich von unsrer Macht und nicht vom Zufall, d. h. von Ursachen, die zwar auch

nach festen und bestimmten Gesetzen wirken, aber uns unbekannt und unsrer Natur und Macht fremd sind. Die übrigen Vorstellungen hängen dagegen meist vom Zufall ab. Hieraus erhellt, wie das Verfahren beschaffen sein muss und worin es wesentlich besteht; nämlich in dem Erkennen mittelst des reinen Verstandes, seiner Natur und Gesetze. Um dies zu erreichen, muss man vor Allem zwischen Verstand und Einbildungskraft unterscheiden, d. h. zwischen den wahren Vorstellungen und zwischen den eingebildeten, falschen und zweifelhaften und überhaupt allen, die nur von dem Gedächtniss abhängen. Um dies einzusehen, wenigstens soweit es das Verfahren verlangt, bedarf es nicht der Erkenntniss der Natur unsrer Seele aus ihrer ersten Ursache, sondern es genügt, eine Beschreibung der Seele oder der Vorstellungen in der Weise zusammenzustellen, wie Baco gethan hat.[202])

Damit glaube ich kurz das wahre Verfahren dargelegt und bewiesen sowie den Weg, um dahin zu gelangen, gezeigt zu haben. Ich habe Sie nur noch zu erinnern, dass zu Alledem ein fleissiges Nachdenken und ein beharrlicher Geist und Wille gehört. Um diese zu erlangen, ist die Einrichtung einer bestimmten Lebensweise und die Vorsetzung eines festen Zieles nöthig; doch für jetzt genug davon u. s. w.[203])

Dreiundvierzigster Brief (Vom 1. Okt. 1666).

Von Spinoza an Herrn J. v. M.[204])

(Der lateinische Text ist aus dem Holländischen übersetzt).

Wohlgeborner Herr!

Während meines einsamen Landlebens hier habe ich die mir einst von Ihnen gestellte Frage überdacht und sie sehr einfach befunden. Der allgemeine Beweis beruht darauf, dass Derjenige richtig spielt, welcher seine Aussicht oder Erwartung zu gewinnen und zu verlieren der Aussicht seines Gegners gleich setzt. Diese Gleichheit liegt in der Wahrscheinlichkeit und in der Geldsumme, welche die Gegner setzen und wagen; d. h.: Ist die Wahr-

scheinlichkeit auf beiden Seiten gleich, so muss auch Jeder die gleiche Summe wagen und setzen; ist aber die Wahrscheinlichkeit ungleich, so muss Der, für den sie besser ist, um so viel mehr Geld als der Andere einsetzen; dann ist die Aussicht wieder gleich und deshalb das Spiel dann gerecht. Wenn also z. B. A bei seinem Spiel mit B die doppelte Aussicht zu gewinnen und nur die einfache zu verlieren hat und B dagegen nur einmal zu gewinnen gegen zweimal zu verlieren die Aussicht hat, so erhellt, dass A für jeden Fall so viel wagen muss, als B für seinen einen Fall, d. h. A muss das Doppelte von B einsetzen.

Um dies noch deutlicher zu machen, so wollen wir annehmen, dass A, B und C mit gleichen Erwartungen unter einander spielen und jeder die gleiche Summe setzt. Hier wagt offenbar der Einzelne, weil Jeder die gleiche Summe setzt nur ein Drittel gegen den Gewinn von zwei Drittel und ebenso hat Jeder, weil er gegen Zwei spielt, nur eine Erwartung, zu gewinnen, gegen zwei, zu verlieren. Nehmen wir an, dass der Eine, z. B. C, vor Anfang des Spiels vom Spiel zurücktreten will, so ist klar, dass er nur seine Einlage, d. h. den dritten Theil zurückfordern kann und will B die Aussicht von C kaufen und in dessen Stelle eintreten, so muss er ebenso viel einsetzen, als Jener zurückgezogen hat. Dann kann sich A nicht entgegenstellen, denn für ihn ist es gleich, ob er mit seiner einen Aussicht gegen zwei Aussichten von verschiedenen Spielern oder von nur einem Spieler das Spiel eingeht. Wenn sich dies so verhält, so folgt, dass, wenn Jemand in seiner Hand von zwei Nummern eine hält, die ein anderer rathen soll, dieser, wenn er sie trifft, die bestimmte Summe erhalten muss und dass, wenn er falsch räth, er eine gleiche Summe verliert, weil, wie gesagt, die Aussicht auf Gewinn auf beiden Seiten gleich ist, sowohl bei Dem, der die Hand hinhält, wie bei Dem, welcher räth. Streckt er dagegen die Hand aus, so dass der Andere von drei Zahlen eine rathen soll und, wenn er sie räth, er eine Summe erhalten, wenn er aber sie nicht räth, die halbe Summe bezahlen soll, so ist auch da die Wahrscheinlickeit und Gewinnaussicht auf beiden Seiten gleich. Ebenso bleibt sie gleich, wenn Der, welcher die Hand ausstreckt, dem Andern zweimal zu rathen gestattet und, wenn er sie räth, eine Summe Geldes erhalten,

wenn er sie aber verfehlt, das Doppelte zahlen soll. Auch bleibt die Wahrscheinlichkeit und Erwartung gleich, wenn er ihn bei vier Nummern dreimal rathen lässt und die Summe des Gewinnes und Verlustes dabei gleich ist, oder wenn er viermal bei fünf Nummern rathen lässt und der Gewinn einfach oder der Verlust vierfach bezahlt wird u. s. w. Hieraus folgt, dass es für Den, der die Hand hinhält, gleich ist, ob der Andere so oft rathe, als er will, um eine von vielen Nummern zu treffen, wenn er nur für so vielmal, als er rathen darf, auch ebenso vielmal setzt und wagt, als die Zahl des Rathens durch die Zahl der Nummern dividirt ausmacht. Sind es z. B. 5 Nummern und darf nur einmal gerathen werden, so hat der Eine $1/5$ der andere $4/5$ zu setzen; darf zweimal gerathen werden, so ist das Verhältniss der Einsätze $2/5$ zu $3/5$; darf drei mal gerathen werden, $3/5$ zu $2/5$ und so fort $4/5$ gegen $1/5$ und $5/5$ gegen $0/5$. Deshalb ist es für Den, welcher den Andern rathen lässt, gleich, wenn er z. B. nur $1/6$ setzt, um $5/6$ zu gewinnen, ob Einer allein fünfmal räth, oder ob fünf Menschen jeder einmal rathen, wie Ihre Frage lautete. [206])

Am 1. October 1666.

Vierundvierzigster Brief (Vom 3. März 1667).

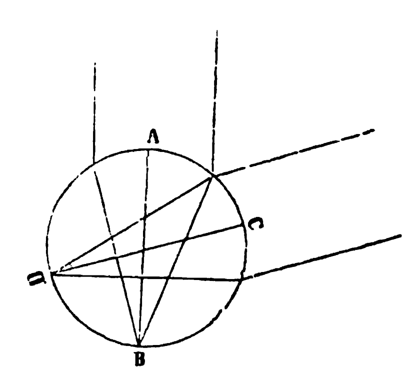
Von **Spinoza** an **Herrn J. J.** [207])

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Lieber Herr!

Mancherlei hat mich an der früheren Beantwortung Ihres Briefes gehindert. Ich habe das gesehen und gelesen, was Sie über die Dioptrik von Descartes bemerkt haben. Er nimmt keine andere Ursache für die Bildung grösserer und kleinerer Bilder im Grunde des Auges an, als die Kreuzung der Strahlen, welche von den verschiedenen Stellen des Gegenstandes kommen; je nachdem sie nämlich sich näher oder entfernter vom Auge zu kreuzen anfangen; [208]) er beachtet daher die Grösse des

Winkels nicht, welchen diese Strahlen bilden, wenn sie sich an der Oberfläche des Auges kreuzen. Obgleich nun diese letztere Ursache die hauptsächlichste ist, wie bei den Fernröhren zu bemerken ist, so scheint Descartes doch diese mit Stillschweigen haben übergehen zu wollen. Er hatte nämlich, nach meiner Ansicht, nocht nicht das Mittel erkannt, Strahlen, die parallel von verschiedenen Punkten ausgehen, in ebenso viele andere Punkte wieder zu sammeln [209]) und deshalb konnte er jene Winkel nicht mathematisch bestimmen; vielleicht hat er es auch nicht erwähnt, um nicht dem Kreis vor den andern von ihm eingeführten Figuren den Vorzug einzuräumen, da unzweifelhaft der Kreis hier alle anderen Figuren, die man aufstellen könnte, übertrifft. Der Kreis ist überall derselbe und hat deshalb überall dieselben Eigenschaften. Hat z. B. der Kreis A B C D die Eigenschaften, alle der Axe AB parallelen und von A kommenden Strahlen an seiner Oberfläche so zu brechen, dass sie sämmtlich in dem Punkt B sich vereinigen, so werden auch alle der Axe CD



No. 8.

parallelen und von C kommenden Strahlen an dessen Oberfläche so sich brechen, dass sie sich in dem Punkt D vereinigen. Dies findet bei keiner anderen Figur Statt, da die Hyperbel und die Ellipse unendlich viele verschiedene Durchmesser haben. Die Sache verhält sich

also so, wie Sie schreiben. Hätte man nur die Länge des Auges oder des Fernrohres zu beachten, so wäre man genöthigt, die Fernröhre so lang als möglich zu machen, wenn man die Dinge im Monde so genau wie die auf der Erde sehen wollte. Allein die Hauptsache liegt, wie erwähnt, in der Grösse des Winkels, welchen die von verschiedenen Punkten des Gegenstandes ausgehenden Strahlen bei ihrer Kreuzung an der Oberfläche des Auges machen und dieser Winkel wird grösser oder kleiner, je nachdem die Brennpunkte der in dem Fernrohre befindlichen Gläser mehr oder weniger verschieden sind.[210]) Wenn Sie der Beweis hierfür interessirt, so kann ich Ihnen denselben jederzeit, wenn Sie belieben, übersenden.

Voorburg, den 3. März 1667.

Fünfundvierzigster Brief. (Vom 25. März 1667).

Von Spinoza an den Herrn J. J.

(Das Original ist in holländischer Sprache abgefasst.)

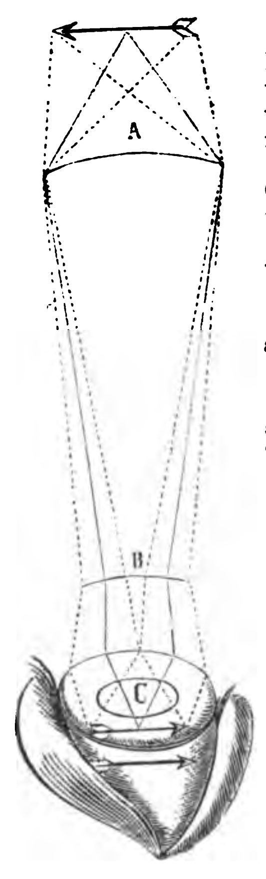
Ihren letzten Brief vom 14. dieses Monats habe ich richtig erhalten; ich konnte ihn indess wegen mehrerer Abhaltungen nicht früher beantworten. Ich habe mit Herrn Vossius[211]) die Angelegenheit von Helvetius[212]) besprochen; er lachte sehr (um nicht Alles, was wir gesprochen, in diesem Briefe zu erzählen) und wunderte sich, dass ich über solche Possen ihn befrage. Nichts desto weniger ging ich zu dem Goldschmied, mit Namen Brechtelt, welcher das Gold probirt hatte. Dieser sprach ganz anders als Herr Vossius und behauptete, das Gold habe bei dem Schmelzen und Absondern an Gewicht zugenommen und sei so viel schwerer geworden, als er an Silber der Trennung wegen in den Schmelztiegel gethan hätte. Er war daher überzeugt, dass das Gold, was sein Silber in Gold verwandelt habe, etwas Besonderes in sich enthalte; auch nicht er allein, sondern mehrere andere Herren, die damals gegenwärtig waren, haben dieselbe Wahrnehmung gemacht. Ich ging hierauf zu Helvetius selbst; dieser zeigte mir das Gold und den Tiegel, dessen

Inneres noch mit Gold überzogen war. Er sagte, dass er kaum den vierten Theil eines Gerstenkornes oder Senfkornes in das geschmolzene Blei gelegt habe, und dass er den ganzen Vorgang bald veröffentlichen werde, auch dass ein Mann in Amsterdam (den er für denselben hielt, der bei ihm gewesen sei) dieselbe Operation gemacht habe, wovon Sie jedenfalls gehört haben werden. So viel habe ich hierüber in Erfahrung bringen können.[213])

Der Verfasser des von Ihnen erwähnten Schriftchens (in welchem er sich rühmt, die Gründe von Descartes, womit er in der dritten und vierten Meditation das Dasein Gottes beweist, widerlegt zu haben) wird wahrscheinlich mit seinem eigenen Schatten fechten und sich selbst mehr schaden als Anderen. Ich gebe zu, dass der Satz von Descartes einigermassen dunkel ist, wie auch Sie bemerkt haben; deutlicher und wahrer hätte er vielleicht ihn so gefasst, „dass die Kraft des Denkens zum Denken „nicht grösser ist als die Kraft der Natur zum Sein und „Wirken.“ [214]) Es ist dies ein klarer und wahrer Satz, aus dem sich das Dasein Gottes auf das Klarste und Wirksamste aus der Vorstellung desselben ergiebt. Der Grund des erwähnten Schriftstellers, den Sie erwähnen, zeigt deutlich, dass er die Sache noch nicht versteht. Freilich kann man damit, wenn die Frage z. B. in all ihre Theile aufgelöst wird, ohne Ende fortgehen; im Uebrigen ist sie aber sehr thöricht. Wenn z. B. Jemand fragt, durch welche Ursache ein so bestimmter Körper sich bewege? so kann man antworten, er sei dazu von einem andern Körper und dieser wieder von einem andern und so fort ohne Ende bestimmt werden; so kann man, sage ich, antworten, weil es sich nur um die Bewegung handelt und man, wenn man stets einen neuen Körper hinzunimmt, eine hinreichende und ewig aushaltende Ursache für diese Bewegung angiebt. Wenn ich dagegen ein Buch voll erhabener Betrachtungen und zierlich geschrieben in der Hand eines Unwissenden erblicke und ihn frage, woher er das Buch habe und er mir sagt, er habe es von dem Buche eines andern Unwissenden, der auch zierlich schreiben gekonnt, abgeschrieben und wenn er dies ohne Ende fortsetzt, so genügt mir dies nicht, denn ich frage nicht blos nach der Gestalt und Ordnung der Buchstaben, worauf er allein antwortet, sondern auch

nach den Gedanken und dem Inhalt, welcher deren Zusammenstellung enthält und hierauf antwortet er mit solcher Antwort nicht, selbst wenn sie ohne Ende fortgeht. Wie sich dies auf die Vorstellungen anwenden lässt, kann leicht aus dem 9. Axiom der von mir geometrisch begründeten Prinzipien des Descartes entnommen werden.[215])

Ich gehe zur Beantwortung Ihres zweiten Briefes vom 9. März über, worin Sie eine weitere Erläuterung über die in meinem vorgehenden Briefe erwähnte kreisrunde Gestalt verlangen. Sie werden dies leicht verstehen, wenn Sie nur gefälligst beachten, dass sämmtliche Strahlen, welche als parallel auf das vordere Glas des Fernrohres einfallend angenommen werden, es in Wahrheit nicht sind (weil sie nämlich sämmtlich von einem Punkte kommen). Man stellt sie sich nur so vor, weil der Gegenstand so weit absteht, dass die Oeffnung des Fernrohrs in Verhältniss zu dieser Entfernung als ein Punkt betrachtet werden kann. Ferner ist es richtig, dass man, um den ganzen Gegenstand zu sehen, nicht blos der Strahlen aus *einem* Punkte allein bedarf, sondern auch der Strahlenkegel aus allen anderen Punkten des Gegenstandes und dass sie deshalb in ebenso viele andere Brennpunkte nach Durchgang durch das Glas sich vereinigen müssen. Auch ist das Auge nicht so genau eingerichtet, dass alle Strahlen, die aus verschiedenen Punkten des Gegenstandes kommen, ganz genau in ebenso vielen Punkten im Grunde des Auges sich wieder vereinigen; allein sicherlich sind die Gestalten, welche dies leisten können, allen anderen vorzuziehen. Wenn also ein bestimmter Kreisabschnitt bewirken kann, dass alle von einem Punkte ausgehenden Strahlen in einem anderen Punkte seines Durchmessers (mechanisch ausgedrückt) zusammentreffen, so wird dies auch bei allen Strahlen, die von anderen Punkten ausgehen, in eben solchen anderen Punkten geschehen. Denn man kann von jedem Punkte eines Gegenstandes eine Linie ziehen, welche durch den Mittelpunkt des Kreises geht, wenn auch deshalb die Oeffnung des Fernrohrs viel kleiner gemacht werden muss, als es sonst zu geschehen hätte, wo man nur eines einzigen Brennpunktes bedurfte, wie Sie leicht einsehen werden.



No. 9.

Was ich hier von dem Kreise sage, gilt nicht von der Ellipse, nicht von der Hyperbel und noch weniger von anderen verwickelteren Gestalten, weil man da nur eine einzige Linie aus einem einzigen Punkte des Gegenstandes ziehen kann, welche durch den Brennpunkt auf beiden Seiten geht. Dies wollte ich in meinem früheren Briefe hier gesagt haben.

Der Winkel, welchen die aus verschiedenen Punkten ausgehenden Strahlen auf der Oberfläche des Auges machen, wird grösser und kleiner, je nachdem die Brennpunkte mehr oder weniger abstehen; den Beweis dafür können Sie aus nebenstehender Figur entnehmen.[216]) So bleibt mir nach meinem pflichtschuldigen Gruss nur übrig, zu sagen, dass ich bin u. s. w.

Voorburg, den 25. März 1667.

Sechsundvierzigster Brief (Vom 5. Sept. 1669).

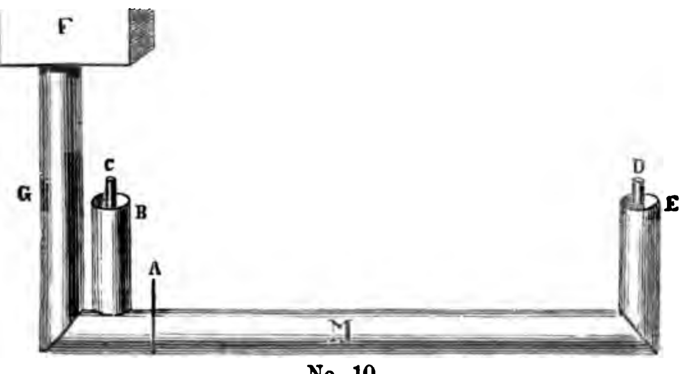
Von **Spinoza** an Herrn **J. J.**

(Das Original ist in holländischer Sprache geschrieben.)

Liebster Herr!

Das, was ich durch Versuche über den Punkt, den Sie erst mündlich und dann in Ihrem Briefe erwähnten, ermittelt, weil ich Ihnen zunächst mittheilen und dann meine jetzige Meinung folgen lassen.

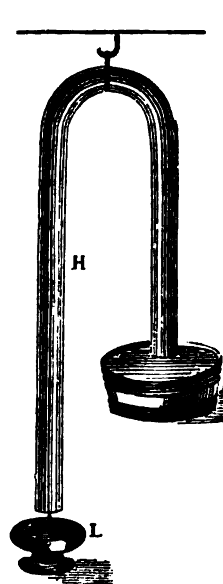
Ich liess mir ein hölzernes Rohr machen von 10 Fuss Länge und $1^3/_8$ Zoll innerer Breite. Daran befestigte ich senkrecht drei Rohre, wie die beistehende Figur zeigt. Um zuerst zu ermitteln, ob der Druck des Wassers bei dem Rohr B ebenso gross als bei E sei, habe ich das Rohr M bei A durch ein zu dem Ende bereitetes Stäbchen verstopft. Dann verengte ich die Oeffnung von B. so, dass sie eine Glasröhre, wie C festhielt. Nachdem ich nun das Rohr mit Hülfe



No. 10.

des Gefässes F mit Wasser gefüllt hatte, notirte ich mir, bis zu welcher Höhe es durch das Röhrchen C heraussprang. Dann schloss ich das Rohr B, nahm den Propfen A weg und liess das Wasser in die Röhre E fliessen, welche ich ebenso wie B eingerichtet hatte.

Nachdem ich nun die Röhre wieder vollgefüllt hatte, fand ich, dass das Wasser bei D ebenso hoch in die Höhe sprang als bei C und dies überzeugte mich, dass die Länge des Rohres hierbei kein Hinderniss oder nur ein sehr geringes ist. Um indess dies noch genauer festzustellen, versuchte ich, ob die Röhre E in gleich schneller Zeit wie B ein Gefäss von einem Kubikfuss Inhalt anfüllen könne. Da ich keine Pendeluhr zur Hand hatte, benutzte ich zur Messung der Zeit eine krumm gebogene Glasröhre, wie H, deren kürzerer Theil in das Wasser getaucht wurde und deren längerer Theil frei in der Luft schwebte. Dann ermittelte ich mittelst einer genauen Wage, wie viel Wasser inmittelst in die Schale L gelaufen war und fand, dass es 4 Unzen waren. Dann schloss ich die Röhre B und liess das Wasser mit einem gleichen Strahle durch die Röhre E in das Gefäss von einem Kubikfuss einlaufen. Nachdem dies geschehen, wog ich, wie vorher, das Wasser, was inmittelst in die Schale gelaufen war, und fand, dass es das Gewicht von jenem nicht um eine halbe Unze überstieg. Indess waren die Wasserstrahlen aus B und aus E nicht stets mit gleicher Kraft ausgeflossen und deshalb wiederholte ich den Versuch und holte so viel Wasser herbei, wie der erste Versuch als erforderlich gezeigt hatte. Wir waren unser Drei damit soweit als möglich beschäftigt und führten den Versuch genauer als vorher aus, obgleich nicht so genau, als ich gewünscht hätte. Indess erhielt ich damit genügenden Anhalt für die Auffassung der Frage, da der Unterschied diesmal ziemlich derselbe wie das erste Mal war. Nachdem ich die Sache nach diesen Versuchen erwogen, muss ich annehmen, dass der von der Länge des Rohres verursachte Unterschied nur im Anfange Statt hat, d. h. dann, wenn das Wasser eine



No. 11.

Bewegung beginnt; sowie es aber eine kurze Zeit geflossen ist, wird es durch eine noch so lange Röhre mit derselben Kraft wie durch eine kurze fliessen. Der Grund dafür ist, dass der Druck des höhern Wassers immer derselbe bleibt, weil es alle Bewegung, die es mittheilt, stets von seiner Schwere empfängt; es theilt daher diese Bewegung ohne Unterlass dem Wasser in der Röhre mit, bis es durch den Stoss diejenige Schnelligkeit erlangt hat, welche die Schwerkraft des höhern Wassers ihr mittheilen kann. Es ist wenigstens sicher, dass, wenn das in dem Rohr G enthaltene Wasser im ersten Augenblick dem Wasser im Rohre M einen Grad Schnelligkeit mittheilt, so wird es im zweiten Zeitpunkt, wenn es die gleiche Kraft behält, wie angenommen ist, demselben Wasser vier Grade[217]) Schnelligkeit mittheilen und so fort, bis das Wasser in dem längeren Rohre M genau so viel Kraft empfangen hat, als die Schwerkraft des in dem Rohre G eingeschlossenen höhern Wassers ihm mitzutheilen vermag. Wenn daher auch das Wasser durch eine Röhre von 40,000 Fuss laufen müsste, so würde es doch nach Ablauf einer kurzen Zeit lediglich durch den Druck des höhern Wassers die Schnelligkeit erhalten, die es erhält, wenn die Röhre M nur einen Fuss lang ist. Ich hätte die Zeit, welche das Wasser zur Erlangung einer solchen Schnelligkeit bedarf, bestimmen können, wenn ich vollkommnere Werkzeuge hätte erlangen können. Doch halte ich dies für weniger nothwendig, als dass die Hauptsache entschieden ist, u. s. w.[218])

Voorburg, den 5. September 1669.

Siebenundvierzigster Brief
(Vom 17. Febr. 1671).

Von **Spinoza** an Herrn **J. J.**

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung aus dem holländischen Original.)

Verehrter Herr!

Als mich neulich der Professor N. N. besuchte, erzählte er mir unter Anderem, er habe gehört, meine

theologisch-politische Abhandlung sei in das Holländische übersetzt und Jemand, dessen Namen er nicht wusste, sei dabei, sie drucken zu lassen. Ich ersuche Sie deshalb dringend, sich hierüber näher zu erkundigen und womöglich den Druck zu verhindern. Es ist dies nicht blos meine Bitte, sondern die vieler meiner Freunde und Bekannten, welche es nicht gern sehen möchten, dass dieses Buch verboten würde, was unzweifelhaft geschähe, wenn es in holländischer Sprache veröffentlicht würde. Ich hoffe, Sie werden mir und der Sache diesen Dienst erweisen.

Einer meiner Freunde schickte mir vor einiger Zeit ein kleines Buch, „Der politische Mensch" betitelt, von dem ich viel gehört hatte. Ich habe es durchgesehen und gefunden, dass es das verderblichste Buch ist, was man sich denken und vorstellen kann. Das höchste Gut ist darin dem Verfasser die Ehre und der Reichthum; danach modelt er seine Lehre und zeigt die Weise, um dahin zu gelangen. Mann soll deshalb innerlich alle Religion beseitigen und äusserlich zu einer solchen sich bekennen, die dem eigenen Fortkommen am dienlichsten ist; man soll Niemand sein Wort halten, ausser nur soweit es nützlich ist. Im Uebrigen überhäuft er die Verstellung, die Wortbrüchigkeit, die Lüge, den Meineid und vieles Andere mit Lobeserhebungen.[219]) Nachdem ich es gelesen, kam mir der Gedanke, eine Schrift gegen diesen Verfasser zu veröffentlichen, worin ich das höchste Gut darlegte, die sorgenvolle und elende Rolle Derer, die nach Ehre und Reichthum streben, aufdeckte und endlich durch die überzeugendsten Gründe und viele Beispiele bewiese, dass die Staaten durch diesen unersättlichen Durst nach Ehre und Reichthum untergehen müssen und untergegangen sind.

Um wie viel besser und vortrefflicher die Gedanken des Thales von Milet gegen diesen Schriftsteller gewesen, erhellt auch aus der Beweisführung, wo Thales sagt: „Alles ist unter Freunden gemeinsam; die Weisen „sind die Freunde der Götter; den Göttern gehört Alles; „ebenso gehört den Weisen Alles". So machte sich jener weise Mann zu dem reichsten, indem er den Reichthum in edler Weise verachtete, statt ihn in schmutziger Weise

zu suchen. Bei einer anderen Gelegenheit zeigte er, dass die Weisen nicht gezwungen, sondern freiwillig des Reichthums entbehren. Als ihm nämlich seine Freunde seine Armuth vorhielten, antwortete er: Wollt Ihr, dass ich Euch zeige, wie ich das erwerben kann, was ich der Arbeit nicht werth halte, Ihr aber mit so viel Anstrengung sucht? Als Jene zunickten, miethete er alle Pressen in ganz Griechenland, indem er, als ein vorzüglicher Sternkundiger, eine Reihe guter Olivenernten nach mehreren vorangegangenen Missernten vorausgesehen hatte und vermiethete sie, die er sehr billig gemiethet hatte, dann zu den höchsten Preisen. So erwarb er sich in einem Jahr grosse Reichthümer, die er demnächst ebenso freigebig wieder austheilte, wie er sie durch Geschicklichkeit erworben hatte.[220]) u. s. w.

Im Haag den 17. Februar 1671.

Achtundvierzigster Brief
(Vom 24. Januar alten Stils 1671).

Von L. v. V. Med. Dr. in Utrecht an J. O.[221])

Gelehrter Herr!

Nachdem mir endlich einige Musse geworden, habe ich mich gleich daran gemacht, um Ihren Wunsch und Anliegen zu erfüllen. Sie verlangen, ich soll Ihnen meine Ansicht und mein Urtheil mit Gründen über das Buch mittheilen, das den Titel: Theologisch-politische Abhandlung führt. Dies soll geschehen, soweit meine Zeit und Kräfte reichen. Ich gehe nicht auf das Einzelne ein, sondern fasse die Meinungen des Verfassers zusammen und setze Ihnen seine Ansicht über die Religion auseinander.

Ich weiss nicht, welcher Nation der Verfasser angehört und wess Standes er ist; auch interessirt mich dies nicht. Er ist nicht von schwachem Verstande und hat die religiösen Streitfragen, welche in Europa zwischen den Christen bestehen, nicht oberflächlich und leichthin behandelt; dies erhellt genügend aus dem Inhalte des Buches. Der Verfasser meint, es werde ihm die Prüfung

der Meinungen besser gelingen, wodurch die Menschen in Faktionen sich spalten und in Parteien sich trennen, wenn er alle vorgefasste Meinungen ablege und ausziehe. Deshalb hat er mehr als nöthig sich bemüht, den Geist von allem Aberglauben zu befreien und zu dem Ende ist er zu sehr in das Gegentheil gerathen und hat alle Religion abgethan, um dem Vorwurfe des Aberglaubens zu entgehen. Wenigstens erhebt er sich nicht über die Religion der Deisten,[277]) deren es überall eine grosse Menge giebt (da die Sitten dieses Jahrhunderts grundschlecht sind), namentlich in Frankreich. Mersenne hat eine Abhandlung dagegen geschrieben, die ich früher gelesen habe. Aber kaum wird Einer aus der Zahl der Deisten so böswillig und so klug und gewandt für diese schlechte Sache gesprochen haben als der Verfasser dieser Abhandlung. Uebrigens hält sich, wenn ich recht vermuthe, dieser Mensch nicht in den Schranken der Deisten und lässt den Menschen nicht einmal so viel Gottesverehrung wie Jene.

Gott erkennt er an; er sieht in ihm den Werkmeister und Erbauer der Welt; dagegen erklärt er die Gestalt, die Beschaffenheit, die Ordnung der Welt für durchaus nothwendig, ebenso die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten, welche von dem Willen Gottes unabhängig seien. Deshalb erklärt er auch ausdrücklich, dass Alles nach einer unabwendbaren Nothwendigkeit und einem unvermeidlichen Schicksal geschehe. Für den, der die Sache recht auffasst, bleibt nach ihm kein Raum für Lehren und Gebote; nur die Unwissenheit der Menschen habe diese Namen eingeführt; ebenso habe die Thorheit der Menge die Ausdrucksweise gebildet, wonach man Gott Leidenschaften zuschreibe. Gott bequeme sich daher ebenfalls der Fassungskraft der Menschen an, wenn er seine ewigen Wahrheiten und Andres, was nothwendig geschehen muss, in der Gestalt von Befehlen den Menschen verkünde. Er lehrt, dass das, was die Gesetze gebieten und was angeblich von dem Willen der Menschen abhängen soll, ebenso nothwendig geschehe, wie die Natur des Dreiecks nothwendig sei, und deshalb hänge das Anbefohlene so wenig von dem Willen der Menschen ab und das Befolgen oder Vermeiden desselben gewähre den Menschen ebenso wenig etwas Gutes oder Böses, als Gott auch durch Gebete nicht bestimmt werden könne und

seine ewigen und unbedingten Beschlüsse nicht verändert werden könnten. Der Grund dieser Anweisungen und Beschlüsse sei also derselbe. Beide stimmen darin überein, dass die Unwissenheit und Thorheit der Menschen Gott dazu veranlasst hat, weil jene Anweisungen Denen helfen sollen, welche keine bessere Vorstellungen von Gott sich bilden können und die solcher elenden Schutzmittel bedürfen, um die Liebe zur Tugend und den Hass des Lasters in sich zu erwecken. Hieraus erhellt, dass der Verfasser von dem Nutzen des Gebets in seinem Buche nichts erwähnt, so wenig wie des Lebens und des Todes und der Belohnung oder Strafe, mit welchen alle Menschen von dem Richter zu belegen sind.

Es geschieht dies in Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen, denn wozu soll ein jüngstes Gericht und die Erwartung von Lohn oder Strafe nützen, wenn Alles dem Schicksal zugeschrieben wird und von Gott mit unvermeidlicher Nothwendigkeit ausgeht? oder wenn man vielmehr sagt, das ganze Weltall sei Gott? Ich fürchte, der Verfasser steht dieser Ansicht nicht sehr fern; wenigstens ist die Annahme, dass Alles nothwendig aus Gottes Natur erfolge, nicht sehr verschieden von der, dass die Welt selbst Gott sei.

Er setzt indess die grösste Lust des Menschen in die Ausübung der Tugend, welche nach ihm ihren Lohn in sich selbst hat und der Schauplatz des Erhabensten ist, und deshalb soll der Mensch, welcher die Dinge richtig kennt, die Tugend üben, nicht weil Gott es geboten und verordnet hat, oder in Hoffnung eines Lohnes oder in Furcht einer Strafe, sondern in Folge der Schönheit der Tugend und der Seelenlust, welche der Mensch in Uebung der Tugend empfindet.

Er nimmt also an, dass Gott durch die Propheten und die Offenbarung die Menschen mittelst der Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe, was Beides in den Gesetzen immer verbunden ist, nur zum Schein zur Tugend ermahne, weil die Seele der gewöhnlichen Menschen schlecht unterrichtet und deshalb so beschaffen ist, dass sie nur durch Gründe die der Natur der Gesetze, der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung eines Lohnes entlehnt sind, zur Tugend angeregt werden können; daher sähen die Menschen, welche die Sache wahrhaft beurtheilen, ein,

dass dergleichen Gründe keine Wahrheit und keine Kraft enthalten.

Auch hält er es für unerheblich, obgleich er durch diesen Grundsatz wahrhaft geschlagen wird, dass die heiligen Propheten und Lehrer, folglich Gott selbst, da er durch ihren Mund gesprochen hat, dann an sich falsche Gründe, wenn man auf deren Natur sieht, benutzt haben; vielmehr gesteht und behauptet der Verfasser offen und wie es ihm passt, dass die heilige Schrift nicht verfasst sei, um die Wahrheit und die Beschaffenheit der Dinge, deren sie erwähnt und die sie in ihrer Weise benutzt, um die Menschen zur Tugend anzuhalten, zu lehren; auch bestreitet er, dass die Propheten die Dinge so gekannt haben, um frei von den Irrthümern der Menge die Gründe aufzustellen und die Rechtfertigung zu überlegen, womit sie die Menschen zur Tugend antreiben wollten, obgleich ihnen die Natur der moralischen Tugenden und der Laster genau bekannt gewesen.

Deshalb lehrt auch der Verfasser, dass die Propheten selbst dann, wenn sie Die, zu denen sie gesandt worden, pflichtgemäss ermahnten, von Irrthümern nicht frei gewesen seien, ohne dass jedoch ihre Heiligkeit und Glaubwürdigkeit dadurch vermindert worden; obgleich sie in ihrer Rede sich falscher Gründe bedienten, die den vorgefassten Meinungen Derer, zu denen sie sprachen, anbequemt waren und dadurch die Menschen zu den Tugenden ermahnten, über die Niemand zweifelt und über die keit Streit unter den Menschen ist Denn die Propheten seien nicht gesandt worden, um die Wahrheit zu lehren, sondern um die Uebung der Tugend unter den Menschen zu fördern. Deshalb haben nach ihm die Irrthümer und diese Unwissenheit der Propheten den Zuhörern, welche damit zur Tugend angefeuert wurden, nicht geschadet, denn es sei gleichgültig, aus welchen Gründen man zur Tugend bestimmt werde, so lange diese Gründe nur die moralische Tugend, die sie anfachen sollen und weshalb der Prophet sie vorbringt, nicht umstossen. Die Erkenntniss anderer Dinge ist nach ihm für die Tugend ohne Bedeutung, da die Reinheit der Sitten an sich in dieser Wahrheit nicht enthalten sei und nach ihm ist die Kenntniss der Wahrheit und der Mysterien nur soweit nothwendig, als sie die Frömmigkeit fördert.

Ich glaube, dem Verfasser schwebt hier jener Satz der Theologen vor, welche einen Unterschied zwischen den Reden des lehrenden und des blos einfach erzählenden Propheten ziehen. Diese Unterscheidung ist, wenn ich nicht irre, von allen Theologen angenommen und damit, scheint der Verfasser irrthümlich zu glauben, stimme seine Ansicht überein.

Deshalb meint er, Alle, welche bestreiten, dass die Vernunft und Philosophie zur Erklärung der Schrift dienen könne, würden ihm vollständig beitreten. Denn Alle diese erkennten an, dass die Schrift Vieles von Gott aussage, was nicht für ihn passe, sondern was nur der menschlichen Fassungskraft angepasst sei, um die Menschen anzuregen und den Eifer für die Tugend in ihnen zu erwecken und deshalb glaubt er annehmen zu dürfen, dass der heilige Lehrer entweder mit diesen falschen Gründen die Menschen zur Tugend habe bekehren wollen, oder dass jedem Leser der heiligen Schrift erlaubt sein müsse, nach den Regeln seiner Vernunft über den Sinn und die Absicht des heiligen Lehrers zu urtheilen. Diese letztere Ansicht verwirft aber der Verfasser gänzlich und will von ihr sowie von Denen nichts wissen, die mit dem paradoxen Theologen annehmen, die Vernunft sei die Auslegerin der Schrift. Er meint, die Schrift müsse in ihrem wörtlichen Sinne verstanden werden und es sei nicht erlaubt, nach eigenem Belieben und nach der eigenen Vernunft auszulegen, was unter den Worten der Propheten zu verstehen sei; und man dürfe nicht nach seinem Verstande und nach seiner erlangten Kenntniss bestimmen, wenn die Propheten im eigentlichen Sinne und wenn sie nur im figürlichen Sinne gesprochen hätten. Hierüber werde ich im Folgenden zu sprechen noch Gelegenheit haben.

Um aber auf das zurückzukommen, wovon ich etwas abgekommen bin, so bestreitet der Verfasser gemäss seiner Grundsätze über die unvermeidliche Nothwendigkeit die Verrichtung von Wundern gegen die Gesetze der Natur, weil er, wie gesagt, annimmt, dass die Natur und die Ordnung der Dinge ein ebenso Nothwendiges sei als die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten; deshalb kann nach ihm ein Ding so wenig von den Gesetzen seiner Natur abweichen, als es geschehen kann, dass in einem Dreieck die drei Winkel nicht zweien rechten gleich seien.

Gott kann nach ihm nicht bewirken, dass ein leichtes Gewicht ein schweres hebt, oder dass ein Körper einen andern einholen könne, der noch einmal so schnell wie er selbst sich bewegt. Deshalb unterliegen nach ihm die Wunder den allgemeinen Gesetzen der Natur, die ebenso unveränderlich seien wie die Natur der Dinge selbst, da letztere in den Gesetzen jener enthalten sei. Auch lässt er keine andere Macht Gottes zu als die gewöhnliche, die sich in den Naturgesetzen äussert und eine andere könne man sich nicht vorstellen, da sie die Natur der Dinge zerstören und mit sich selbst in Widerstreit gerathen würde.

Das Wunder ist deshalb, im Sinn des Verfassers, ein unerwartetes Ereigniss, dessen Ursache die Menge nicht kennt; in derselben Weise, wie die Menge es der Kraft ihres Gebetes und der besonderen Leitung Gottes zuschreibt, wenn nach richtig vollzogenen Gebeten ein drohendes Uebel abgewendet oder ein gewünschtes Gut scheinbar erlangt worden ist, da Gott doch nach dem Verfasser schon von Ewigkeit her unbedingt beschlossen hat, dass das geschehen soll, was die Menge durch die Vermittelung und Wirksamkeit der Gebete bewirkt zu haben meint; die Gebete sind nach ihm nicht die Ursache von Gottes Beschluss, sondern der Beschluss ist die Ursache des Gebetes.

Dies Alles über das Schicksal und die unabwendliche Nothwendigkeit der Dinge, sowohl nach ihrer Natur wie nach den täglichen Ereignissen, gründet der Verfasser auf die Natur Gottes, oder, um deutlicher zu sprechen, auf die Natur von Gottes Einsicht und Willen, die zwar dem Namen nach verschieden, aber bei Gott sachlich dasselbe seien. Er nimmt deshalb an, dass Gott ebenso nothwendig diese Welt und das, was in ihr geschieht, gewollt habe, als er nothwendig diese Welt erkennt. Kennt aber Gott nothwendig diese Welt mit ihren Gesetzen und die in diesen Gesetzen enthaltenen ewigen Wahrheiten, so folgert der Verfasser, dass Gott ebenso wenig eine andere Welt habe erschaffen, als die Natur der Dinge verändern und bewirken können, dass zwei mal drei sieben sei. Wir können nichts vorstellen, was von dieser Welt und ihren Gesetzen abweicht, nach denen die Dinge entstehen und vergehen; Alles, was man sich hier ausdenke, stosse

sich selbst wieder um. Ebenso ist auch nach ihm die Natur des göttlichen Verstandes und der ganzen Welt mit ihren Gesetzen, wonach die Natur verfährt, so eingerichtet, dass Gott ebenso wenig Etwas von den jetzigen Dingen Verschiedenes einsehen kann, als es möglich ist, dass eine Sache von sich selbst verschieden ist. Er folgert also, dass, so wie Gott das nicht bewirken kann, was sich selbst vernichtet, er auch keine, von den jetzigen verschiedene Naturen bilden und erkennen könne, weil das Begreifen und Einsehen solcher Naturen ebenso unmöglich sei, indem es nach dem Verfasser einen Widerspruch enthalten würde, wie es jetzt unmöglich ist, Dinge hervorzubringen, die von den jetzigen verschieden sind. Alle jene Naturen, die als verschieden von der jetzigen vorgestellt werden, würden mit der jetzt vorhandenen in Widerstreit stehen; denn die Naturen der in dieser Welt enthaltenen Dinge sind (nach dem Verfasser) nothwendig und können diese Nothwendigkeit nicht von sich haben, sondern nur von der Natur Gottes, aus der sie mit Nothwendigkeit hervorgehen. Denn er will nicht, wie Descartes, obgleich er sich den Schein giebt, dessen Lehre angenommen zu haben, dass, wie die Natur aller Dinge, von der Natur und dem Wesen Gottes verschieden ist ebenso auch deren Vorstellungen in dem göttlichen Geiste frei seien.

Mittelst dem hier Besprochenen bahnt sich der Verfasser den Weg zu dem, was er am Ende des Buches lehrt und womit er alles in den vorgehenden Kapiteln Gelehrte noch überbietet. Er will nämlich der Seele der Obrigkeit und aller Menschen den Grundsatz einprägen, dass die Obrigkeit das Recht habe, denjenigen Gottesdienst zu bestimmen, welcher in dem Staate öffentlich gefeiert werden dürfe. Auch soll die Obrigkeit ihren Unterthanen gestatten dürfen, über die Religion zu denken und zu sprechen, wie es ihnen ihr Verstand eingiebt und dieselbe Freiheit soll auch in Bezug auf den äussern Gottesdienst den Unterthanen zustehen.

In Bezug auf die Uebung der sittlichen Tugenden oder in Bezug auf den Schutz der Frömmigkeit folgert der Verfasser, dass es, da über diese Tugenden kein Streit sein kann und die Kenntniss und Geschicklichkeit in andern Dingen keine sittliche Tugend einschliesst, Gott

es nicht unangenehm sein könne, wenn die Menschen irgend welchen Gottesdienst einrichten. Der Verfasser meint hier den Gottesdienst, welcher nicht die sittliche Tugend ausmacht, sie nicht mittheilt und welcher der Tugend weder förderlich noch entgegen ist, sondern den die Menschen üben und bekennen, als eine Unterstützung der wahren Tugend; damit sie auf diese Weise durch den Eifer für diese Tugenden Gott wohlgefällig und angenehm werden mögen, da Gott durch den Eifer und die Uebung dessen, was gleichgültig ist, nicht verletzt werde und dieser Gottesdienst nichts zur Tugend oder dem Laster beitrage, aber die Menschen ihn doch auf die Uebung der Frömmigkeit beziehen und sich dessen als eines Schutzes bei der Pflege der Tugend bedienen.

Damit indess der Verfasser die Gemüther zur Annahme dieser Sonderbarkeiten vorbereite, nimmt er zunächst an, dass der ganze Gottesdienst von Gott eingerichtet und den Juden, d. h. den Bürgern des israelitischen Staats mitgetheilt worden und dass er nur zu dem Zweck angeordnet worden, um ihr Leben glücklich in ihrem Staate zu vollbringen. Im Uebrigen sollen die Juden Gott nicht vor andern Völkern lieb und angenehm gewesen sein; dies habe Gott den Juden mehrmals durch den Propheten eröffnet, wenn er ihnen ihre Unerfahrenheit und ihre Irrthümer vorgehalten, weil sie in diesem eingeführten und von Gott ihnen anbefohlenen Gottesdienst die Heiligkeit und Frömmigkeit suchten, während sie doch nur in der Uebung der sittlichen Tugenden, d. h. in der Liebe Gottes und der Mildthätigkeit für den Nächsten enthalten sei.

Ferner schliesst er, dass, da Gott die Seelen aller Völker mit den Grundsätzen und gleichsam mit den Samen der Tugenden bekannt gemacht, dass sie von selbst, beinahe ohne allen Unterricht, das Gute von dem Bösen unterscheiden können; dass Gott die übrigen Völker nicht in Unkenntniss darüber gelassen habe, wie die wahre Seligkeit gewonnen werden könne; vielmehr habe er sich allen Völkern gleich mildthätig bewiesen.

Er stellt sogar in Allem, was zur Erreichung der wahren Glückseligkeit in irgend einer Weise Hülfe oder Nutzen gewähren kann, die andern Völker den Juden gleich und nimmt an, dass auch die Heiden wahre Pro-

pheten gehabt haben und beginnt dies durch Beispiele zu beweisen. Er deutet sogar an, dass Gott die übrigen Völker durch gute Engel, welche er, nach der Gewohnheit des Alten Testamentes, Götter nennt, regiert habe. Deshalb sollen auch die Opfer der übrigen Völker Gott nicht missfallen haben, so lange sie durch den Aberglauben der Menschen noch nicht so verdorben waren, dass sie die Menschen der wahren Heiligkeit abwendig machten und zur Begehung dessen in der Religion antrieben, was sich mit der Tugend nicht verträgt. Gott habe aber den Juden aus besonderen, nur dieses Volk betreffenden Gründen, verboten, die Götter der Heiden zu verehren, obgleich sie nach Gottes Einrichtung und Fürsorge von den Heiden ebenso mit Recht verehrt wurden, wie die dem Reiche der Juden zu Wächtern vorgesetzten Engel von den Juden nach ihrer Weise für Götter gehalten und mit göttlichen Ehren belegt wurden.

Da der Verfasser es auch als ausgemacht ansieht, dass der äussere Gottesdienst für sich Gott nicht angenehm sein könne, so hält er es für gleichgültig, in welchen Formen dieser äussere Dienst geübt werde, wenn er nur der Art sei und Gott so entspreche, dass er in der Seele die Ehrfurcht vor Gott erwecke und sie zur Uebung der Tugend antreibe.

Da er endlich das Wesen aller Religion in der Uebung der Tugend findet und alle Kenntniss von Mysterien für überflüssig hält, weil sie an sich die Tugend nicht befördert, und da vielmehr jene Religion nothwendiger ist, welche mehr hilft, die Menschen zur Tugend anzulernen und zu begeistern, so folgert er, dass alle jene Ansichten über Gott und seinen Dienst und über alles zur Religion Gehörige zu billigen oder wenigstens nicht verwerflich seien, die nach dem Sinne Derer, die ihnen anhängen, wahr und geeignet sind, die Rechtlichkeit zu stärken und zur Blüthe zu bringen. Um diesen Satz zu bestätigen, bringt er die Propheten selbst zu Zeugen und Urhebern seiner Ansicht herbei, die gelehrt haben sollen, dass Gott keinen Werth auf die Meinungen lege, die die Menschen über die Religion hegten; dass vielmehr der Dienst und alle die Ansichten Gott genehm seien, welche aus der Uebung der Tugend und der Ehrfurcht vor Gott hervorgegangen sind. Die Propheten sollen hier so weit gegangen

sein, dass sie selbst solche Gründe zum Antrieb zur Tugend vorgebracht, die zwar an sich falsch gewesen, aber doch in der Auffassung Derer, an die sie gerichtet waren, so beschaffen und geeignet gewesen, um ihnen als Sporn zu dienen, damit sie sich um so eifriger dem Dienst der Tugend weihten. Er nimmt also an, Gott habe den Propheten die Auswahl unter den Gründen gelassen, damit sie die anwendeten, welche den Zeiten und Verhältnissen der Personen entsprächen und die sie nach ihrer Meinung für gut und wirksam hielten.

Daher soll es nach ihm kommen, dass die Religionslehrer sich verschiedener Beweisgründe bedienen, die einander selbst widersprechen. So habe Paulus gelehrt, dass der Mensch durch die Werke nicht gerechtfertigt werde, während Jakobus das Gegentheil eingeschärft habe. Jakobus sah nämlich, nach des Verfassers Meinung, dass die Christen die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben verdrehten und beweiset deshalb an vielen Stellen, dass der Mensch durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt werde. Er erkannte nämlich, dass es der Sache der Christen zu jener Zeit nicht nütze, die Lehre von dem Glauben so einzuschärfen, da dann die Menschen leicht in Ruhe auf Gottes Erbarmen vertrauten und nicht für gute Werke sorgten. Er mochte sie deshalb nicht so vortragen, wie Paulus, der es mit den Juden zu thun hatte, die aus Irrthum die Rechtfertigung in die Gesetzes-Werke setzten, welche Moses ihnen besonders aufgetragen hatte und vermöge deren sie sich den andern Völkern vorgezogen hielten und meinten, ihnen allein stehe der Zugang zur Seligkeit offen. Sie verwarfen deshalb die Lehre vom Heil durch den Glauben, welche sie den andern Völkern gleichstellte und aller Vorzüge leer und bar erklärte. So trug also die Lehre Beider, sowohl des Paulus wie des Jakobus, nach den verschiedenen Verhältnissen der Zeiten und Personen vortrefflich dazu bei, die Gemüther der Menschen der Frömmigkeit zuzuwenden und deshalb habe es, nach dem Verfasser, zur apostolischen Klugheit gehört, bald diese, bald jene anzuwenden.

Dies ist einer von den vielen Gründen, weshalb es, nach dem Verfasser der Wahrheit nicht entspricht, die heilige Schrift durch die Vernunft zu erklären und letztere zu dem Dolmetscher der Schrift zu machen, oder einen

heiligen Lehrer durch den andern zu erklären; denn sie seien von gleichem Ansehen und die Worte, deren sie sich bedient, sollen aus der Sprachweise und den eigenthümlichen Redensarten dieser Lehrer erklärt werden, ohne dass man bei Ermittelung des wahren Sinnes der Schrift auf die Sache selbst achte; vielmehr gelte der Wortsinn.

Sonach sind nach ihm sowohl Christus selbst, wie die übrigen Lehrer, welche Gott gesandt, durch ihr Beispiel vorangegangen und sie haben durch ihren Unterricht gezeigt, dass die Menschen nur durch die Uebung der Tugend zur Glückseligkeit gelangen können, dass das Uebrige unerheblich sei und deshalb soll die Obrigkeit nur dafür sorgen, dass Gerechtigkeit und Redlichkeit im Staate blühe; dagegen sei es der geringste Theil ihres Amtes, zu erwägen, welcher Gottesdienst und welche Lehren der Wahrheit am meisten entsprächen. Vielmehr habe die Obrigkeit nur zu sorgen, dass nichts aufgenommen werde, was der Tugend ein Hinderniss selbst nach der Ansicht Derer bereite, die sich zu solchem bekennen.

Deshalb könne die Obrigkeit ohne Beleidigung Gottes wohl einen verschiedenen Gottesdienst in ihrem Staate gestatten. Zur näheren Begründung dessen schlägt der Verfasser noch folgenden Weg ein. Er nimmt ein solches Verhältniss der sittlichen Tugenden an, soweit sie in der Staatsgesellschaft geübt werden und in äussern Handlungen sich äussern, dass Niemand deren Uebung nach seiner eigenen Ansicht und Ueberzeugung vornehmen darf; vielmehr soll die Pflege, die Uebung und die nähere Bestimmung dieser Tugenden von dem Ansehen und dem Gebote der Obrigkeit abhängen; theils weil die äussere Ausübung der Tugend ihre Natur nach den äussern Umständen ändere, theils weil die Pflicht des Menschen zur Vollziehung dieser äussern Handlungen sich nach dem Nutzen und Schaden bestimme, der daraus hervorgehe; so dass jene äusseren Handlungen, bei einer unzeitigen Vornahme, die Natur der Tugend verlieren und zu dem Gegentheil der Tugend gerechnet werden müssen. Nur das innere Verhältniss der Tugenden, soweit sie in der Seele bestehen, ist nach dem Verfasser ein anderes;

hier behalten sie immer ihre Natur und sind von den veränderlichen äusseren Umständen unabhängig.

Es soll allerdings niemals erlaubt sein, Grausamkeit und Rohheit zu üben und seinen Nächsten und die Wahrheit nicht zu lieben; indess könnten Zeiten eintreten, wo die gute Absicht und die Uebung der genannten Tugenden zwar nicht aufgegeben werden darf, aber wo man doch in den äusseren Handlungen sich dabei mässigen und selbst das thun darf, was dem äusseren Scheine nach diesen Tugenden widerspricht. So kann es kommen, dass ein redlicher Mensch nicht mehr verpflichtet ist, die Wahrheit offen zu sagen und durch Mund und Schrift die Bürger von dieser Wahrheit zu unterrichten und sie ihnen mitzutheilen, insofern er glaubt, dass die Bürger mehr Schaden als Vortheil von dieser Mittheilung haben werden. Der Einzelne soll allerdings alle Menschen mit Liebe umfassen und er darf nie den Leidenschaften Raum geben; aber dennoch kann es öfters kommen, dass Manche, ohne gefehlt zu haben, hart von uns behandelt werden können, wenn aus der Milde, mit der wir sie behandeln wollen, für uns ein grosses Uebel entstehen kann. Deshalb glauben Alle, dass man nicht jede Wahrheit, betreffe sie die Religion oder das bürgerliche Leben, zu jeder Zeit zweckmässig offenbaren könne, und wer lehrt, dass man den Schweinen keine Rosen vorwerfen solle, wenn man fürchten muss, sie werden gegen die, welche sie ihnen reichen, wüthen, der hält es auch nicht für die Pflicht eines guten Mannes, dies Volk über manches Kapitel der Religion zu belehren, wenn man fürchten muss, dass durch solche Veröffentlichung und Verbreitung unter dem gemeinen Volke Gefahr für den Staat oder die Kirche entstehe und dass die Bürger und die Frommen mehr Schaden als Nutzen davon haben.

Weil ferner neben Anderem auch deshalb die Staatsverbindung, von welcher die Gewalt und das Recht, Gesetze zu geben, nicht getrennt werden könne, eingeführt worden, weil man nicht dem Belieben der Einzelnen, sondern nur den Staatsgewalten die Bestimmung über das den zum Staat vereinigten Menschen Nützliche überlassen konnte, so folgert der Verfasser, die Obrigkeit könne bestimmen, welche Lehren im Staate öffentlich verkündet werden dürfen und die Unterthanen seien in der

äusseren Uebung verpflichtet, sich der Lehre und des Bekenntnisses von Sätzen zu enthalten, deren Verbreitung die Obrigkeit gesetzlich verboten habe. Gott habe dies ebenso wenig dem Urtheile der Einzelnen anheimgestellt, als er ihnen gestattet habe, gegen den Willen und die Beschlüsse der Obrigkeit oder gegen den Spruch der Richter etwas zu thun, was die Kraft der Gesetze schwäche und die Obrigkeit ihr Ziel verfehlen mache. Der Verfasser meint, dass über solche, den äusseren Gottesdienst und dessen Bekenntniss betreffende Punkte die Menschen Verträge schliessen und die äusseren Handlungen des Gottesdienstes ebenso sicher dem Urtheil der Obrigkeit anheim geben können, als sie ihr das Recht und die Macht einräumen, den einem Bürger zugefügten Schaden abzuschätzen und dessen Ersatz durch Gewalt zu erzwingen. Der Einzelne braucht sein Urtheil auch hier bei der Beschädigung dem Ausspruche der Obrigkeit nicht zu unterwerfen; er kann hier seine eigene Meinung haben, obgleich er (wenn es so kommt) schuldig ist, selbst der Obrigkeit in Vollstreckung ihres Spruches beizustehen; ebenso können, nach dem Verfasser, die Einzelnen im Staate zwar über die Wahrheit und Unwahrheit und über die Nothwendigkeit eines Lehrsatzes ihr Urtheil haben und der Einzelne kann durch das Gesetz nicht genöthigt werden, dass er in der Religion dasselbe glaube; allein es hänge von dem Urtheile der Obrigkeit die Bestimmung ab, welche Sätze öffentlich gelehrt werden dürfen und der Einzelne sei schuldig, seine von der Obrigkeit in der Religion abweichende Meinung für sich zu behalten und nichts zu thun, was die Kraft der von der Obrigkeit über den Gottesdienst erlassenen Gesetze schwächen könne.

Allein es kann, nach dem Verfasser, kommen, dass die Obrigkeit in vielen Religionspunkten von dem Volke abweicht und die Obrigkeit es doch zur Ehre Gottes für nöthig hält, dass ihre Ansicht im Staate öffentlich bekannt werde und es kann dadurch, dass die Ansicht der Obrigkeit von der des Volkes abweicht, den Bürgern grosser Schade entstehen; deshalb fügt der Verfasser zu dem Früheren noch einen anderen Satz hinzu, der sowohl die Obrigkeit wie die Unterthanen beruhigen und die Freiheit der Religion unverletzt erhalten soll. Die

Obrigkeit brauche nämlich Gottes Zorn nicht zu fürchten, wenn sie auch noch so schlechte Gottesverehrungen in ihrem Staate zulasse, so lange sie nur nicht mit den sittlichen Tugenden in Widerstreit gerathen und sie beseitigen. Der Grund für diese Meinung kann ihnen nicht entgehen, da ich ihn oben ausführlich dargelegt habe. Der Verfasser nimmt nämlich an, dass Gott nicht danach frage und sich darum nicht kümmere, welchen Meinungen die Menschen in der Religion anhängen, welche sie billigen und schätzen, und welche öffentliche Verehrung sie einrichten, da dies Alles zu dem gehöre, was auf Tugend und Laster keine Beziehung habe; es sei nur Pflicht eines Jeden, sich so einzurichten, dass er die Lehren und den Gottesdienst besitze, durch den er den grössten Fortschritt in der Uebung der Tugend machen könne.

Hiermit haben Sie, hochgeehrter Herr, den Hauptinhalt der theologisch-politischen Abhandlung zusammengefasst. Sie vernichtet nach meiner Meinung allen Gottesdienst und alle Religion, wirft sie über den Haufen, führt insgeheim den Atheismus ein oder einen solchen Gott, durch dessen Ehrfurcht die Menschen nicht berührt werden, weil er selbst dem Schicksal unterworfen ist und kein Platz für die göttliche Regierung und Vorsehung übrig ist und alle Vertheilung von Strafen und Lehre wegfällt. So viel kann man wenigstens sofort aus des Verfassers Schrift ersehen, dass durch deren Gründe und Geist das Ansehen der ganzen Heiligen Schrift vernichtet wird und dass er derselben nur zum Schein erwähnt. Auch folgt aus seinen Sätzen, dass auch der Koran dem Worte Gottes gleich stehet; denn bei dem Verfasser fehlt jeder Grund dafür, dass Mahomet kein wahrer Prophet gewesen, da die Türken auch aus den Geboten ihres Propheten die sittlichen Tugenden üben, über welche unter den Völkern kein Streit ist und es nach der Lehre des Verfassers bei Gott nichts Seltenes ist, Völker, denen nicht die Offenbarungen wie den Christen und Juden geschehen sind, durch andere Offenbarungen in der Linie der Vernunft und des Gehorsams zu erhalten.

Ich fürchte deshalb nicht, mich von der Wahrheit zu entfernen, noch den Verfasser zu beleidigen, wenn ich ihn beschuldige, dass er den reinen Atheismus durch verhüllte und aufgeputzte Gründe lehre.[223])

Neunundvierzigster Brief
(Aus dem Jahre 1671).

Von Spinoza an den Herrn J. O.

Geehrter Herr!

Sie werden sich gewiss wundern, dass ich Sie so lange habe warten lassen; allein ich konnte mich kaum entschliessen, auf das mir von Ihnen mitgetheilte Buch jenes Mannes zu antworten und auch jetzt geschieht es nur, weil ich es versprochen habe. Um indess auch meinem Wunsche möglichst nachzukommen, werde ich es mit Wenigem thun und kurz zeigen, wie unrichtig er meine Worte aufgefasst hat, so dass ich nicht weiss, ob ich ihm Bosheit oder Unwissenheit dabei Schuld geben soll. Doch zur Sache.

Er sagt zunächst, „es komme nicht darauf an, zu „wissen, von welcher Nation ich sei und was ich treibe.“ Hätte er jedoch dies gewusst, so würde er nicht so leicht geglaubt haben, dass ich den Atheismus lehre. Denn die Atheisten pflegen Ehre und Reichthum übermässig aufzusuchen, während ich diese immer verachtet habe, wie Alle wissen, die mich kennen. Um sich nun den Weg zu dem von ihm Gesagten zu bahnen, sagt er, ich sei kein beschränkter Kopf; so meint er leichter darlegen zu können, dass ich listig und pfiffig und böswillig für die schlechte Sache der Deisten gesprochen habe. Dies zeigt hinlänglich, dass er meine Ausführungen nicht verstanden hat. Denn wessen Geist könnte so listig und verschlagen sein, um in verstellter Weise so viele und so kräftige Gründe für eine Sache anführen zu können, die er für falsch hält? Wie soll man später von einem solchen glauben, dass er aufrichtig geschrieben, wenn er nach seiner Ansicht dies Erdichtete ebenso gründlich wie das Wahre beweisen kann? Doch auch dies wunderte mich nicht. Auch dem Descartes ist es von Voetius so geschehen und so geschieht es meist den besten Männern. 225)

Dann sagt er: „Um dem Vorwurf des Aberglaubens „zu entgehen, scheint er alle Religion abgethan zu haben.“ Allein ich weiss nicht, was er unter Aberglauben und

Religion verstehen mag. Legt wohl Der alle Religion ab, welcher sagt, dass Gott als das höchte Gut anzuerkennen und mit freiem Gemüth als solcher zu lieben sei und dass darin allein unser höchstes Glück und grösste Freiheit bestehe? Ferner, dass die Tugend ihren Lohn in sich selbst habe und dass die Thorheit die eigene Strafe der Thorheit und Ohnmacht sei? Endlich, dass Jeder seinen Nächsten lieben und den Befehlen der höchsten Obrigkeit gehorchen solle? Und dies habe ich nicht blos ausdrücklich gesagt, sondern mit den stärksten Gründen bewiesen.[226])

Indess sehe ich, in welchem Schmutz dieser Mann stecken bleibt. Er findet in der Tugend und in der Einsicht selbst nichts, was ihn erfreut und möchte lieber nach seinen Begierden leben, wenn ihn nur das Eine nicht hinderte, nämlich die Furcht vor der Strafe. Er enthält sich deshalb der schlechten Handlungen und vollzieht die göttlichen Befehle, wie ein Sklave, nur ungern und mit schwankendem Gemüthe und erwartet für diesen schweren Dienst durch einen Lohn, der ihm süsser ist als die Liebe zu Gott, von Gott geehrt zu werden und zwar um so mehr, je mehr er das Gute, was er thut, verabscheut und ungern vollzieht. Deshalb glaubt er, dass Alle, welche solche Furcht nicht zurückhält, zügellos leben und alle Religion abthun werden.[227]) Doch ich lasse dies und wende mich zu dem, wo er zeigen will, dass ich in verhüllter und geschminkter Weise den Atheismus lehre.

Die Grundlage seiner Beweisführung ist, dass ich nach seiner Meinung Gott die Freiheit nehme und ihn dem Schicksal unterwerfe. Allein dies ist falsch. Ich habe gesagt, dass aus Gottes Natur Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit ebenso folge, wie aus seiner Natur folgt, dass er sich selbst kennt. Niemand leugnet Letzteres und doch nimmt Niemand deshalb an, Gott kenne sich in Folge eines Schicksalszwanges, sondern durchaus frei, wenn auch nothwendig. Ich finde hier nichts, was nicht Jedermann fassen könnte und wenn er dennoch eine böse Absicht dahinter vermuthet, was soll er da von seinem Descartes denken, nach welchem von uns nichts geschieht, was Gott nicht vorher so geordnet hat und nach welchem wir sogar von den einzelnen Zeitpunkten gleichsam neuerschaffen werden, aber dennoch aus Freiheit des

Willens handeln. Fürwahr dies kann, wie Descartes selbst gesteht, von Niemand verstanden werden.[228])

Ferner hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Gesetze auf. Denn mag der sittliche Inhalt die Gestalt eines Gesetzes von Gott erhalten oder nicht, so bleibt er doch göttlich und heilsam und mag man das Gute, was aus der Tugend und göttlichen Liebe folgt, von Gott als Richter empfangen, oder als nothwendigen Ausfluss der göttlichen Natur; so bleibt es deshalb gleich wünschenswerth, wie ja auch die Uebel nicht weniger zu fürchten sind, die aus schlechten Werken folgen, wenn dies auch mit Nothwendigkeit geschieht; wir werden immer durch Furcht und Hoffnung bewegt, mögen wir das, was wir thun, nothwendig oder frei thun. Er behauptet deshalb fälschlich: „dass nach meiner „Ansicht für die Befehle und Vorschriften kein Platz „bleibe“ und später: „dass die Erwartung eines Lohnes „und einer Strafe aufhört, wenn alles dem Schicksal „zugeschrieben werde und Alles mit unvermeidlicher „Nothwendigkeit aus Gott abfliessen solle.“

Ich will nicht fragen, weshalb es auf Eins hinauslaufen oder nur wenig unterschieden sein soll, wenn man annimmt, Alles fliesse mit Nothwendigkeit aus Gottes Natur oder die Welt sei Gott; dabei achten Sie auf das, was er eben so gehässig anfügt, nämlich: „Ich wolle, der Mensch „solle sich der Tugend befleissigen, nicht weil Gott es geboten und verordnet, und nicht in Hoffnung eines Lohnes „und Furcht vor Strafe, sondern u. s. w.“ Sie finden das fürwahr nirgends in meiner Abhandlung, vielmehr habe ich in Kap. 4 ausdrücklich gesagt: die Summe des göttlichen Gesetzes (das unserer Seele von Gott eingeschrieben ist, wie ich Kap. 2 gesagt habe) und sein höchstes Gebot sei, Gott als das höchste Gut zu lieben; nicht aus Furcht vor Strafe (denn aus Strafe kann keine Liebe entstehen) und nicht aus Liebe zu etwas Anderem, was man geniessen möchte; denn dann würde man nicht sowohl Gott selbst, sondern das Erstrebte lieben. In demselben Kapitel habe ich gezeigt, dass Gott dieses Gesetz selbst den Propheten offenbart habe. Mag ich nun annehmen, dass dieses Gesetz Gottes die Form eines Rechtsgesetzes von Gott selbst erhalten habe, oder mag ich es, wie die übrigen Beschlüsse

Gottes, welche eine ewige und nothwendige Wahrheit einschliessen, auffassen, so bleibt es in beiden Fällen ein Beschluss Gottes und eine heilsame Auskunft und mag ich Gott aus Freiheit oder aus der Nothwendigkeit des göttlichen Beschlusses lieben, so liebe ich doch Gott und werde gerettet sein.[229]) Ich könnte daher schon hier behaupten, jener Mensch gehöre zu denen, von welchen ich in meiner Vorrede gesagt habe, es wäre mir lieber, wenn sie mein Buch nicht läsen als durch verkehrtes Auslegen, was Ihnen überall begegnet, beschwerlich zu werden und Andern zu schaden, ohne sich zu nützen.

Obgleich dies für meinen Zweck hinreichen dürfte, halte ich es doch noch der Mühe werth, zu erwähnen, dass er sich irrt, wenn er meint, ich hätte den Grundsatz der Theologen im Sinne, welche bei der Rede eines Propheten unterscheiden, ob er lehrt oder einfach Etwas erzählt. Wenn er damit jenen Satz meint, welchen ich in Kap. 15 dem Jehuda Alpakhar zugeschrieben habe, wie konnte ich da meinen, dass mein Satz damit übereinstimme, da ich jenen in demselben Kapitel als falsch verwerfe? Meint er es aber anders, so verstehe ich es nicht und habe daher keineswegs dies im Sinne haben können.

Auch verstehe ich nicht, weshalb er sagt, ich glaube, dass Alle meiner Ansicht beitreten würden, welche leugnen, dass die Philosophie die Auslegerin der Schrift sein könne; da ich doch die Ansicht dieser sowie die des Maimonides widerlegt habe.

Es wäre zu lang, wenn ich Alles anführen wollte, woraus erhellt, dass er nicht in ruhiger Stimmung über mich geurtheilt hat. Ich gehe deshalb zu seinem Schusssatz über, wo er sagt: „ich hätte somit kein Mittel mehr, „womit ich beweisen könnte, dass Mahomet ein falscher „Prophet gewesen sei." Er versucht dies aus meinen Worten darzulegen, obgleich aus diesen klar folgt, dass Mahomet ein Betrüger gewesen sei, weil er die Freiheit gänzlich aufhebt, welche die katholische Religion, die durch das natürliche Licht und die Propheten offenbart irt, zugesteht, und von der ich gezeigt habe, dass sie nicht entzogen werden dürfe.[230]) Aber wenn dies auch nicht wäre, bin ich denn zu dem Beweis verpflichtet, dass irgend ein Prophet ein falscher gewesen sei? Die Propheten waren verpflichtet, zu zeigen, dass sie wahre seien.

Wenn er entgegnet, dass auch Mahomet das göttliche Gesetz gelehrt und solche sichere Zeichen für seine Sendung gegeben habe, wie von den übrigen Propheten geschehen seien, so hatte er fürwahr kein Recht, zu leugnen, dass er ein wahrer Prophet gewesen ist.

Was aber die Türken und andern Heiden anlangt, so meine ich, dass sie, wenn sie Gott durch Uebung der Gerechtigkeit und durch Liebe des Nächsten verehren, den Geist Christi haben und gerettet seien, mögen sie auch in ihrer Unwissenheit an Mahomet und sein Wunder glauben.[231])

Sie sehen, verehrter Freund, dass dieser Mann von der Wahrheit ganz abkommt; trotzdem thut er nicht mir, sondern sich selbst den grössten Schaden, wenn er sich nicht schämt, zu behaupten, dass ich mit verhüllten und geschminkten Beweisen den Atheismus verbreite.

Ich hoffe, Sie werden nicht finden, dass ich gegen diesen Mann mich zu wenig nachsichtig ausgedrückt habe. Sollten Sie dennoch Etwas der Art bemerken, so bitte ich, es auszustreichen, oder nach Ihrem Sinne zu verbessern. Ich will den Mann, wer er auch sei, nicht verletzen und mag mir durch meine Arbeit keine Feinde machen.[232]) Gewöhnlich geschieht dies durch dergleichen Streitigkeiten und deshalb habe ich mich kaum zu dieser Antwort entschliessen können, die nur, weil ich sie Ihnen versprochen habe, erfolgt ist. Leben Sie wohl; ich übergebe diesen Brief Ihrer Umsicht und empfehle mich selbst, der ich bin u. s. w.

Funfzigster Brief (Vom 2. Juni 1674).

Von **Spinoza** an den Herrn . . . .[233])

(Uebersetzung aus dem Holländischen.)

Geehrter Herr!

In Bezug auf die Politik besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie fragen, darin, dass ich das Naturrecht immer unverletzt erhalte und der

höchsten Obrigkeit in jeder Stadt nur so viel Rechte gegen die Unterthanen zugestehe, als dem Maasse der Macht, in der sie den Einzelnen übertrifft, entspricht, wie dies im Naturzustande immer Statt hat.[234])

Was den Beweis anlangt, welchen ich im Anhange meiner geometrischen Begründung der Prinzipien des Descartes aufstelle, nämlich, dass Gott nur sehr uneigentlich einer oder ein einziger genannt werden könne,[235]) so erwidere ich, dass man eine Sache nur in Bezug auf ihr Dasein und nicht auch ihr Wesen eine oder die einzige nennt, da man die Dinge nur erst, wenn sie auf eine gemeinsame Gattung gebracht sind, unter Zahlen befasst. Wer z. B. einen Groschen und einen Thaler in der Hand hält, denkt nicht an die Zwei, als bis er beide mit einem Namen, etwa Geldstücke oder Münzen, nennen kann; dann kann er erst behaupten, dass er zwei Geldstücke oder Münzen habe, weil mit diesen Worten nicht blos die Groschen, sondern auch die Thaler bezeichnet werden. Deshalb kann offenbar eine Sache erst eine oder die einzige genannt werden, wenn man sich noch eine andere Sache vorstellt, die (wie gesagt) mit ihr übereinstimmt. Aber bei Gott ist sein Dasein auch sein Wesen und man kann über sein Wesen keine allgemeine Vorstellung bilden; deshalb hat offenbar der, welcher Gott einen oder den einzigen nennt, keine richtige Vorstellung von Gott oder spricht nur uneigentlich so.[236])

In Bezug darauf, dass die Gestalt eine Verneinung und nichts Bejahendes ist, erhellt, dass der ganze Stoff, an sich betrachtet, keine Gestalt haben kann und dass die Gestalt nur bei endlichen und begrenzten Körpern Platz greift. Denn wer sich eine Gestalt vorstellt, sagt damit nur, dass er sich einen bestimmten Gegenstand und die Art, wie er bestimmt ist, vorstelle. Daher gehört diese Bestimmung nicht zu dem Sein des Gegenstandes, sondern sie ist vielmehr sein Nicht-Sein. Da sonach die Gestalt nur eine Begrenzung und die Begrenzung nur eine Verneinung ist, so kann jene, wie gesagt, nur eine Verneinung sein.[237])

Die Schrift, welche der Utrechter Professor gegen die meinige verfasst hat und welche erst nach dessen Tode erschienen ist, habe ich am Fenster des Buchhändlers

ausgestellt gesehen. Nach dem Wenigen, was ich damals darin gelesen, habe ich sie nicht des Lesens und noch viel weniger der Beantwortung werth gehalten. Ich verliess deshalb das Buch und seinen Verfasser. Mit Lächeln überdachte ich, dass die Dummsten manchmal die Dreistesten und Schreibfertigsten sind. Der . . . . . scheint mir seine Waare wie ein Trödler auszubieten, der immer das Schlechteste zuerst zeigt. Man sagt, der Teufel sei der Durchtriebenste; aber dieser Schlag Leute scheint mir den Teufel an Durchtriebenheit weit zu übertreffen.[238]) Leben Sie wohl.

Im Haag am 2. Juni 1674.

Einundfunfzigster Brief (Vom 5. Oktob. 1671).

Von **Leibniz** an **Spinoza**.

Berühmter und werther Herr!

Zu dem vielerlei Lobenswerthen, was der Ruf von Ihnen berichtet, soll auch eine besondere Kenntniss der Optik gehören. Ich überreiche deshalb Ihnen beifolgenden Versuch, da ich einen besseren Richter in diesem Fache schwerlich finden kann. Ich habe das Schriftchen mit dem Titel: „Eine Nachricht aus der höheren Optik" veröffentlicht, um mit Freunden oder Männern, die sich dafür interessiren, bequemer mich besprechen zu können.[239]) Ich höre, dass auch der geehrte Herr . . . . .[240]) in demselben Fache glänzt; er wird Ihnen sicherlich bekannt sein; wenn Sie daher auch dessen Urtheil erlangen und mir mittheilen könnten, würden Sie mich doppelt verbinden. Die Schrift selbst giebt deutlich an, um was es sich handelt.

Hoffentlich ist Ihnen der italienisch geschriebene: „Vorläufige Unterricht des Jesuiten Franz Lana"[241]) zu Handen gekommen, worin er auch einige richtige Sätze aus der Dioptrik aufstellt; aber auch der Schweizer Johann Oltius, ein hierin sehr kenntnissreicher junger Mann, hat neuerlich „Mechanisch-Physische Gedanken über das Sehen" veröffentlicht,

worin er eine Maschine verspricht, die sehr einfach und allgemein für das Schleifen von Gläsern aller Art benutzt werden könne und sagt, er habe ein Mittel entdeckt, alle von den einzelnen Punkten eines Gegenstandes ausgehenden Strahlen in gleiche entsprechende andere Punkte zu vereinigen, jedoch nur bei einer gewissen Entfernung und Gestalt des Gegenstandes.

Uebrigens ist das, was ich darüber aufgestellt habe, nicht, dass die Strahlen aller Punkte wieder vereinigt werden, (denn dies ist für jede Entfernung und Gestalt des Gegenstandes, soviel jetzt bekannt, unmöglich) sondern nur, dass die Strahlen von Punkten ausserhalb der optischen Axe ebenso wieder vereinigt werden, wie von den Punkten in der optischen Axe. Deshalb können die Oeffnungen der Gläser so gross werden, als man will, ohne dem genauen Sehen zu schaden. Doch mögen Sie selbst mit Ihrem Scharfsinn hierüber urtheilen. Leben Sie wohl und bewahren Sie Ihre Gewogenheit,

geehrter Herr,

Ihrem treuen Verehrer
Gottfried Leibniz,
Doktor beider Rechte und Kurfürstl.
Mainzischer Rath.[***]

Frankfurt, den 5. Okt. neuen Styls 1671.

Zweiundfunfzigster Brief (Vom 9. Nov. 1671).

Von Spinoza an Gottfried Leibniz.

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeehrter Herr!

Die Schrift, mit deren Uebersendung Sie mich beehrt, habe ich gelesen und danke Ihnen sehr für deren Mittheilung. Es thut mir leid, dass ich Ihre Meinung, die Sie sicherlich ganz deutlich ausgedrückt haben, nicht genug habe fassen können; nämlich, ob Sie glauben, dass die Oeffnung der Gläser nur deshalb nicht zu gross sein dürfe, weil die von einem Punkte kommenden Strahlen sich nicht genau in einem andern Punkte, sondern in

einem kleinen Raume sammeln, welchen man den mechanischen Punkt zu nennen pflegt und welcher Raum nach Verhältniss der Oeffnung grösser oder kleiner ist. Dann frage ich, ob die Linsen, welche Sie Pandochas (Alles zusammenfassende) nennen, diesen Fehler verbessern, so dass der mechanische Punkt oder der kleine Raum, in dem die von einem Punkt ausgehenden Strahlen nach der Brechung sich sammeln, in seiner Grösse sich gleich bleibt, gleichviel ob die Oeffnung gross oder klein ist. Wenn dies Statt hat, so kann allerdings die Oeffnung beliebig vergrössert werden und sie werden deshalb besser sein, als jede andere mir bekannte Gestalt der Gläser; ist dies aber nicht der Fall, so wüsste ich nicht, weshalb Sie dieselben den gewöhnlichen Linsen so vorziehen. Denn die kreisförmigen Linsen haben überall dieselbe Axe, unddeshalb sind bei ihrer Anwendung alle Punkte des Gegenstandes als in der optischen Axe befindlich anzusehen.[245]) Wenn nun auch nicht alle Punkte des Gegenstandes die gleiche Entfernung haben, so kann doch der daraus entstehende Unterschied nicht merklich sein, sobald der Gegenstand sehr entfernt ist, weil dann die aus einem Punkt ausgehenden Strahlen wie parallele angesehen werden müssten und als solche durch das Glas gingen. Doch glaube ich, dass Ihre Linsen nützlich sind, wenn man mehrere Gegenstände mit einem Blicke übersehen will (wie der Fall ist, wenn man sehr grosse kreisrunde konvexe Linsen anwendet), damit Alles deutlicher sich darstelle. Indess möchte ich über alles dies mein Urtheil zurückhalten, bis Sie mir Ihre Meinung deutlich ausgesprochen haben werden, worum ich ergebenst bitte. Ich habe Ihrem Auftrage zufolge das andere Exemplar Herrn . . . . . gesandt und er hat mir geantwortet, dass er für den Augenblick keine Zeit zu dessen Prüfung habe, aber dass er in ein bis zwei Wochen werde dazu kommen können.

Den „vorläufigen Unterricht“ von Franz Lana habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen, so wenig, wie des Joh. Oltius Physisch-Mechanische Gedanken; indess schmerzt es mich mehr, dass Ihre „Physische Hypothese“ noch nicht in meine Hand gelangt ist und auch hier im Haag nicht zu haben ist. Ich nehme deshalb das mir freundlichst zugesagte Geschenk mit Vergnügen

an und werde, wenn ich Ihnen in Etwas nützen kann, immer zu Diensten stehen. Ich hoffe deshalb dass Sie auf diese Zeilen mit einer Antwort mich erfreuen werden.[244])

Gänzlich Ihr

B. v. Spinoza.

Im Haag, den 9. Nov. 1671.

P. S. Herr Diemerbruck wohnt hier nicht; ich muss deshalb die Beilage der gewöhnlichen Post übergeben. Unzweifelhaft werden Sie hier, im Haag, Jemand kennen, der unsre Briefe besorgen kann; Sie mögen mich denselben wissen lassen, damit unsere Briefe sicherer und bequemer gehen. Sollte meine theologisch-politische Abhandlung noch nicht Ihnen zu Händen gekommen sein, so werde ich Ihnen, wenn es Sie nicht belästigt, ein Exemplar senden. Leben Sie wohl.

Dreiundfunfzigster Brief (Vom 16. Febr. 1673).

Von **Fabricius** an **Spinoza.**[244b])

Berühmter Herr!

Der durchlauchtigste Kurfürst von der Pfalz, mein gnädigster Herr,[245]) hat mich beauftragt, an Sie, der Sie mir bisher zwar unbekannt gewesen, aber dem durchlauchtigsten Fürsten sehr empfohlen sind, zu schreiben und zu fragen, ob Sie bereit seien, an seiner berühmten Universität die ordentliche Professur der Philosophie zu übernehmen. Es wird dasselbe Gehalt gezahlt werden, wie es heutzutage die ordentlichen Professoren erhalten. Sie werden nirgendwo anders einen Fürsten finden, der ausgezeichneten Männern, wozu er Sie rechnet, so gewogen ist. Sie werden für Ihre Philosophie die grösste Freiheit geniessen, da er überzeugt ist, dass Sie dieselbe nicht zur Störung der öffentlich geltenden Religion missbrauchen werden. Ich komme diesem Befehle des weisen Fürsten hiermit nach und ersuche Sie daher inständig, mir bald zu antworten und die Antwort entweder dem Residenten des durchlauchtigsten Fürsten, Dr. Grotius

im Haag, oder Herrn Dr. Gilles van der Hek zu übergeben, um sie mir mit den für den Hof bestimmten Briefschaften zu übersenden, oder auch sich einer andern passenden Gelegenheit dafür zu bedienen. Ich füge nur das Eine hinzu, dass Sie, wenn Sie hierher kommen, ein eines Philosophen würdiges Leben mit Freuden geniessen werden, wenn nicht sonst Etwas wider unser Hoffen und Meinen sich ereignen sollte. Hiermit leben Sie wohl und bleiben Sie gesund. Ich bin,

berühmter Herr,

Ihr ergebener
J. Ludwig Fabricius,
Professor an der Universität zu Heidelberg
und Kurfürstlich-Pfälzischer Rath.

Vierundfunfzigster Brief (vom 30. März 1673).

Von Spinoza an Fabricius.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Geehrter Herr!

Hätte ich jemals den Wunsch gehabt, eine Professur in einer Fakultät zu übernehmen, so würde ich mir nur die gewünscht haben, welche mir von dem Durchlauchtigsten Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angetragen wird, hauptsächlich wegen der für die Philosophie durch den Kurfürsten gnädigst gestatteten Freiheit, ohne zu erwähnen, dass es schon längst mein Wunsch war, unter der Herrschaft eines Fürsten zu leben, dessen Weisheit von Allen bewundert wird. Allein ich war nie Willens, öffentlich als Lehrer aufzutreten und kann mich daher nicht entschliessen, diese ehrenvolle Gelegenheit zu benutzen, obgleich ich mir die Sache lange überlegt habe. Zunächst sage ich mir, dass ich in der Beförderung der Philosophie nichts leisten kann, wenn ich dem Unterricht der Jugend obliegen soll; ferner weiss ich nicht, in welchen Schranken diese Freiheit, zu philosophiren, sich halten soll, ohne die öffentlich angenommene Religion zu stören. Spaltungen entstehen hier nicht sowohl aus

übertriebenem Religionseifer, als aus den mancherlei menschlichen Leidenschaften und dem Geist des Widerspruchs, mit dem man Alles, auch wenn es richtig ausgedrückt ist, zu entstellen und zu verdammen pflegt. Da ich dies nun schon erfahren habe, obgleich ich ein einsames Leben für mich führe, so ist dies um so mehr zu fürchten, wenn ich zu dieser Würde emporgestiegen sein werde. Sie sehen, geehrter Herr, dass nicht die Aussicht auf ein grösseres Glück mich schwankend macht, sondern die Liebe zur Ruhe, welche ich mir einigermassen erhalten zu können glaube, wenn ich mich öffentlicher Vorträge enthalte. Ich bitte Sie daher inständig, Sr. Durchlaucht den Kurfürsten um eine längere Bedenkzeit für mich zu ersuchen und dass Sie fortfahren, die Gunst des gnädigen Fürsten seinem unterthänigsten Verehrer zu erhalten. Dadurch werden Sie nur immer mehr verpflichten,

geehrter Herr,

Ihren Diener

B. v. Spinoza.

Im Haag, den 30. März 1673.

Fünfundfunfzigster Brief (Vom 14. Sept. 1674).

Von . . . . [246]) an Spinoza.

(Uebersetzung aus dem holländischen Original.)

Berühmter Mann!

Ich schreibe an Sie, um Ihre Ansicht über Erscheinungen und Gespenster oder Geister zu erfahren und im Fall es deren giebt, was Sie davon halten und wie lange deren Leben währt; denn Manche halten sie für unsterblich, Manche für sterblich. Bei meinem Zweifel, ob Sie annehmen, dass es deren gebe, sage ich weiter nichts. Uebrigens ist es gewiss, dass die Alten an sie geglaubt haben. Auch die heutigen Theologen und Philosophen glauben, dass es deren gebe, wenn sie auch über deren Wesen nicht einig sind. Manche sagen, sie beständ-

den aus dem dünnsten und feinsten Stoffe, nach Anderen sollen sie nur geistig sein. Indess weichen wir vielleicht, (wie gesagt) sehr von einander ab, weil ich nicht weiss, ob Sie zugeben, dass sie bestehen, obgleich, wie Sie wissen, es davon so viele Erzählungen und Fälle im ganzen Alterthume giebt, dass es wirklich schwer sein möchte, die Sache zu leugnen oder zu bezweifeln. Sicher ist, was Sie indess, wenn sie einräumen, dass sie bestehen, nicht glauben werden, dass einige die Seelen von Verstorbenen sind, wie die Vertheidiger des Römischen Glaubens wollen. Ich schliesse hier und erwarte Ihre Antwort. Ich erwähne nichts vom Kriege und von den Gerüchten; leider müssen wir solche Zeiten erleben; u. s. w. Leben Sie wohl.

Den 14. September 1674.

Sechsundfunfzigster Brief (Vom Sept. 1674).

Von **Spinoza** an den hochgeehrten Herrn . . . . . .

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Das Original ist holländisch.)

Hochgeehrter Herr!

Ihr Brief, den ich gestern erhielt, war mir sehr willkommen, da ich mich nach Nachricht von Ihnen sehnte und sah, dass Sie mich noch nicht ganz vergessen haben. Andere würden freilich es als eine böse Vorbedeutung oder die Geister für die Ursache nehmen, dass Sie mir geschrieben; allein ich finde mich leichter darein und bedenke, dass nicht blos wahre Dinge, sondern auch Possen und Einbildungen mir Nutzen bringen können.

Indessen wollen wir die Frage bei Seite lassen, ob nämlich die Gespenster nur Erzeugnisse der Phantasie und Einbildung seien; Sie bestreiten es nicht blos, sondern halten auch Zweifel darüber für so selten, wie Derjenige, welcher durch so viele Geschichten, welche die Leute jetzt und sonst erzählt haben, überzeugt worden ist. Die grosse Achtung und Ehrerbietung, die ich stets und noch jetzt für Sie hege, erlaubt mir nicht, zu widersprechen und noch weniger, Ihnen zu

schmeicheln. Das Mittel, das ich anwenden will, ist, dass Sie aus den vielen Geschichten, welche Sie über Gespenster gelesen haben, eine oder die andere gefälligst auswählen möchten, die völlig glaubwürdig ist und das Dasein von Gespenstern klar beweist. Denn ich muss Ihnen gestehen, ich habe noch keinen glaubwürdigen Schriftsteller gefunden, welcher klar bewiese, dass es deren giebt. Auch weiss ich bis jetzt nicht, was sie sind und Niemand hat mir dies je sagen können. Und doch ist es gewiss, dass man von einem Gegenstand, den die Erfahrung so klar aufweisen soll, wissen muss, was er ist, sonst kann man nur schwer aus einer Erzählung das Dasein von Gespenstern folgern; man folgert zwar, dass sie Etwas seien, aber Niemand weiss, was sie sind. Wenn Philosophen sie Gespenster nennen, was ich nicht weiss, so trete ich dem nicht entgegen, weil es unzählige Dinge giebt, die ich nicht kenne.

Also bitte ich, verehrter Herr, dass Sie mir, ehe ich mich weiter über diesen Gegenstand erkläre, sagen, was diese Gespenster oder Geister sind? Sind es Kinder, Thoren oder Verrückte? Das, was ich von ihnen vernommen, passt mehr zu Thoren als zu Weisen und ähnelt, um es noch im besten Sinne auszulegen, kindischen Dingen und dem Spiel der Thoren. Ehe ich schliesse, sage ich Ihnen nur noch das Eine, nämlich dass die Neigung der meisten Menschen, die Dinge, nicht wie sie wirklich sind, sondern wie sie sie wünschen, zu erzählen, sich am leichtesten aus den Erzählungen über Geister und Gespenster und dergleichen ergiebt. Der Hauptgrund dafür ist, nach meiner Ansicht, dass dergleichen Geschichten keine andere Zeugen haben als deren Erzähler; deshalb kann dieser nach Gefallen Nebenumstände, wie es ihm passend scheint, zusetzen oder wegnehmen, ohne dass er den Widerspruch von Jemand zu fürchten braucht. Man macht sich solche Geschichten vorzüglich zurecht, um die Furcht, die man durch Träume und Phantasiebilder bekommen hat, zu rechtfertigen, oder auch um seine Kühnheit oder Glaubwürdigkeit zu zeigen, oder seine Meinung zu bestätigen. Daneben habe ich noch andere Gründe gefunden, die mich aber nicht an den Geschichten selbst, doch an den erzählten Neben-

umständen zweifeln lassen und gerade in diesen liegt das Meiste für die Folgerungen, die man aus diesen Geschichten ableiten will. Hier breche ich ab, bis ich erfahren haben werde, welches die Geschichten sind, die Sie so überzeugt haben, dass daran zu zweifeln, Ihnen widersinnig scheint u. s. w.[247])

Siebenundfunfzigster Brief
(Vom 21. September 1674).

Von . . . . . . an **Spinoza.**

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)
(Das Original ist holländisch geschrieben.)

Mein scharfsinniger Herr!

Ich erwartete keine andre Antwort, als ich erhalten, von einem Mann, der mein Freund ist und eine andre Ansicht hat. Dies macht mir keine Sorge, denn Freunde können immer in unerheblichen Dingen, unbeschadet ihrer Freundschaft, verschiedener Meinung sein.

Sie verlangen, dass ich Ihnen, ehe Sie Ihre Ansicht über die Gespenster und Geister aussprechen, sage, ob sie Kinder, Thoren oder Verwirrte sind u. s. w. Sie fügen hinzu, dass, was Sie darüber gehört, eher von verrückten als von gescheuten Leuten ausgegangen sei. Allein es giebt ein Sprichwort, dass das Vorurtheil die Erkenntniss der Wahrheit hindert.

Ich meine, dass es aus folgenden Gründen Gespenster giebt. Sie gehören erstens, sowie sie sind, zur Schönheit und Vollkommenheit des Weltalls. Zweitens ist es wahrscheinlich, dass der Schöpfer sie geschaffen hat, weil sie ihm ähnlicher sind als die körperlichen Dinge; drittens bestehen Körper ohne Seelen, also können auch Seelen ohne Körper bestehen. Viertens endlich glaube ich, dass in der Luft, dem Raume oder Orte in der Höhe es keinen dunklen Körper giebt, der nicht seine Bewohner hat; deshalb wird der unermessliche Raum zwischen uns und den Gestirnen nicht leer, sondern mit Geistern, als Bewohnern, angefüllt sein. Vielleicht sind die höchsten und entferntesten wahre Geister und die untersten in

der untersten Luft Geschöpfe von den feinsten und zartesten Stoffe und überdem unsichtbar. Ich glaube daher, dass es Geister aller Art giebt, nur vielleicht keine weiblichen.

Diese Gründe werden die, welche dreist glauben, die Welt sei durch Zufall entstanden, nicht überzeugen. Allein auch die tägliche Erfahrung, abgesehen von diesen Gründen, zeigt, dass es Gespenster giebt und es giebt eine Menge alte und neue Geschichten über sie. Plutarch hat deren in seinem Werke über berühmte Männer und in andern seiner Werke; ebenso Sueton in den Lebensbeschreibungen der Kaiser; auch in den Werken von Wierus[248]) und Lavater[249]) über die Gespenster; beide haben ausführlich über diesen Gegenstand gehandelt und diese Geschichten aus den verschiedensten Schriftstellern gesammelt Auch der wegen seiner Gelehrsamkeit berühmte Cardanus[250]) spricht von ihnen in seinen Büchern über die Freiheit, über die Mannichfaltigkeit und in seiner Lebensbeschreibung, wo er aus Wahrnehmungen zeigt, dass dergleichen ihm, seinen Verwandten und Freunden erschienen seien. Auch Melanchthon, ein kluger, wahrhaftiger Mann und viele Andere bezeugen dies aus ihren eigenen Erfahrungen. Ein Bürgermeister, ein gelehrter und weiser Mann, der noch lebt, hat mir einmal erzählt, dass er des Nachts in der Bierbrauerei seiner Mutter dasselbe Geräusch gehört habe als wie am Tage, wenn das Bier gebraut worden und er versicherte, dass er dies öfters gehört habe. Dasselbe ist mir selbst wiederholt begegnet, was ich niemals vergessen werde. Deshalb bin ich auf Grund dieser Erfahrungen und Beweise überzeugt, dass es Gespenster giebt.

Was die bösen Geister, welche die armen Menschen in diesem und jenem Leben quälen, und die Magie anlangt, so halte ich die Geschichten hierüber für Fabeln. Sie werden eine Menge Nebenumstände in den Büchern, welche über die Geister handeln, finden. Auch können Sie ausser den angeführten Werken, wenn es Ihnen beliebt, den zweiten Plinius Buch VII, und zwar den Brief an Sura, nachsehen; auch den Sueton, im 32. Kap. des Lebens von Julius Cäsar; den Valerius Maximus Kap. 8, Buch I, Abschn. 7 und 8 und den Alexander

von Alexandrus[251]) in seinem Werke über die Geistertage, da ich annehme, dass diese Bücher bei Ihnen vorhanden sind. Ich spreche nicht von den Mönchen und Geistlichen, die so viele Geschichten von Erscheinungen und Gesichtern der Seelen und bösen Geister und so viele, so zu sagen, Fabeln von Gespenstern erzählen, dass dem Leser die Masse zum Ekel wird. Auch der Jesuit Thyräus[252]) behandelt dergleichen in seinem Buche über Geistererscheinungen. Indess behandeln diese dergleichen nur des Gewinnes wegen, um zu beweisen, dass das Fegefeuer besser ist; dergleichen wird ihnen zu einer Grube, aus der sie Massen von Gold und Silber hervorholen. Aber bei den oben erwähnten neuen Schriftstellern ist dies nicht der Fall; sie sind unparteiisch und verdienen deshalb mehr Glauben.

Als Antwort auf Ihren Brief, wo Sie der Thoren und Blödsinnigen erwähnen, setze ich den Schluss her, womit der gelehrte Lavater sein erstes Buch über die Gespenster oder Geister schliesst: „Wer es „wagt, so viele einstimmige Zeugen aus alter und „neuer Zeit zu verleugnen, scheint selbst mir keinen „Glauben zu verdienen. Es ist sicher ein Zeichen „des Leichtsinns, wenn man allen Denen gleich glaubt, „die einmal Gespenster gesehen haben wollen; allein „es ist ebenso ein Zeichen von grosser Unverschämt„heit, wenn man umgekehrt so vielen glaubwürdigen „Geschichtsschreibern, Kirchenvätern und andern an„gesehenen Männern leichthin und dreist wiederspricht.“

Den 21. Sep. 1674.

Achtundfunfzigster Brief (Vom Oktober 1674).

Von **Spinoza** an Herrn . . . .

(Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Hochgeehrter Herr!

Da Sie in Ihrem Briefe vom 21. vorigen Monats sagen, dass Freunde in unerheblichen Dingen, unbeschadet ihrer Freundschaft, verschiedener Meinung sein

können, so werde ich im Vertrauen hierauf Ihnen offen sagen, was ich über die Gründe und Geschichten denke, aus denen Sie folgern, „dass es Geister aller Art, nur vielleicht „keine weiblichen Geschlechts gebe.“ Ich habe Ihnen nicht eher geantwortet, weil ich die von Ihnen angezogenen Bücher nicht zur Hand habe und keines, ausser dem Plinius und Suetonius, habe finden können. Doch werden diese beiden mich wohl der Mühe überheben, die übrigen zu untersuchen, da ich überzeugt bin, dass sie alle gleicher Weise Unsinn berichten und die Geschichten von ausserordentlichen Dingen lieben, welche die Menschen staunen machen und in Verwunderung versetzen. Ich gestehe dass nicht sowohl die erzählten Geschichten, sondern die, welche sie berichten mich in Staunen versetzt haben. Ich wundre mich, wie Männer von Geist und Urtheil, ihr Talent so verwenden und missbrauchen können, um uns dergleichen Possen glauben zu machen.

Doch lassen wir die Schriftsteller und wenden wir uns zur Sache. Zunächst möchte ich den Schluss Ihres Briefes einer kleinen Prüfung unterziehen. Wir wollen sehen, ob ich, der ich leugne, dass es Gespenster und Geister gebe, die Schriftsteller, welche darüber berichten, deshalb schlechter verstehe und ob Sie. der dergleichen annimmt, diese Schriftsteller nicht höher stellen, als sie es verdienen. Wenn Sie einerseits nicht zweifeln, dass es Geister männlichen Geschlechts gebe, so gleicht dies mehr einem Spiel der Einbildungskraft als einem vernünftigen Zweifeln; wäre dies Ihre Ansicht, so würde sie mit dem Volksglauben zusammentreffen, wonach Gott männlichen und nicht weiblichen Geschlechts ist. Ich wundre mich, dass die, welche die Gespenster nackt gesehen, nicht nach Ihren Schamtheilen geblickt; vielleicht haben sie sich gefürchtet oder haben den Unterschied nicht gekannt. Sie nennen dies Spott und keine Begründung und ich sehe daraus, dass Sie Ihre Gründe für so stark und gut halten, dass Niemand denselben widersprechen könne (wenigstens nach Ihrem Urtheile), er müsste denn verkehrter Weise annehmen, die Welt sei aus Zufall entstanden. Dies veranlasst mich, ehe ich Ihre Gründe prüfe, Ihnen meine eigne Meinung über diese zufällige Schöpfung der Welt mitzutheilen. Ich meine, dass,

wenn Zufall und Nothwendigkeit Gegensätze sind, offenbar der, welcher die Welt als eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur annimmt, auch damit leugnet, dass sie aus Zufall entstanden sei; dagegen besagt der, welcher meint, Gott hätte auch die Welt nicht zu schaffen brauchen, wenn auch mit andern Worten, dass sie aus Zufall entstanden sei, weil sie von einem Willen, der auch nicht sein konnte, ausgegangen ist. Da nun diese Meinung und Ansicht ganz widersinnig ist, so giebt man einstimmig zu, dass Gottes Wille ewig und niemals unbestimmt gewesen sei; aber Sie müssen dann auch anerkennen (merken Sie wohl), dass die Welt eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur ist. Sie mögen dies Wille, Einsicht oder sonst wie nennen, so werden Sie doch immer nur dahin kommen, dass Sie dieselbe Sache nur mit verschiedenen Namen bezeichnen. Fragt man Jene, ob Gottes Wille nicht von dem des Menschen verschieden sei, so antworten sie, dass jener nur den Namen mit diesen gemein habe; auch räumen sie meistentheils ein, dass Wille, Verstand oder Natur ein und dasselbe sei. Auch ich theile, um die göttliche Natur nicht mit der menschlichen zu vermengen, Gott keine menschlichen Eigenschaften, wie Willen, Verstand und Aufmerksamkeit, Gehör zu und ich wiederhole deshalb, dass die Welt eine nothwendige Wirkung der göttlichen Natur und nicht aus Zufall entstanden ist.

Dies wird Sie hoffentlich überzeugen, dass Die, welche (wenn es deren geben sollte) die Welt für zufällig geschaffen halten, das Gegentheil von mir annehmen, und hierauf gestützt, gehe ich zur Prüfung der Gründe über, aus denen Sie das Dasein von Gespenstern aller Art abnehmen. Im Allgemeinen kann ich hier nur sagen, dass diese Gründe mir eher Vermuthungen zu sein scheinen und dass ich kaum glauben kann, dass Sie sie für Beweisgründe ansehen. Doch wollen wir sehen, ob man, mögen sie Gründe oder Vermuthungen sein, sie für gerechtfertigt ansehen kann.

Ihr erster Grund ist, dass das Dasein derselben zur Schönheit und Vollkommenheit des Weltalls gehöre. Allein die Schönheit, hochgeehrter Herr, ist nicht sowohl eine Eigenschaft des wahrgenommenen Gegenstandes, als eine Wirkung in Dem, der wahrnimmt. Sähen unsere Augen

weiter oder kürzer, oder wäre unsere Gemüthsverfassung eine andere, so würde uns das jetzt Schöne hässlich und das jetzt Hässliche schön vorkommen. Die schönste Hand sieht, durch das Mikroskop besehen, erschreckend aus. Manches ist aus der Ferne gesehen schön und in der Nähe Hässlich; so dass die Dinge an sich oder für Gott weder schön noch hässlich sind. [251]) Wer also sagt, Gott habe die Welt geschaffen, damit sie schön sei, muss entweder annehmen, dass Gott die Welt nach den Wünschen und Augen der Menschen oder die Wünsche und Augen der Menschen nach der Welt eingerichtet habe. Aber in beiden Fällen sehe ich noch nicht ein, weshalb Gott Gespenster und Geister erschaffen müsse, damit Eines von beiden Statt habe. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind Namen, die von denen der Schönheit und Hässlichkeit wenig sich unterscheiden. Ich frage also, um nicht zu weitläuftig zu werden, nur, was mehr zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt beiträgt, die Gespenster oder die mannigfachen Ungeheuer der Centauren, Hydern, Harpyen, Satyrn, Greifen, Argusse und andere dergleichen Possen? Die Welt wäre wahrhaftig schön geschmückt worden, wenn Gott sie nach dem Belieben unsrer Einbildungskraft mit Wesen geschmückt und eingerichtet hätte, die Jeder leicht sich bildet oder erträumt, aber Niemand zu verstehen vermag.

Ihr zweiter Grund ist, dass die Geister mehr als die erschaffenen körperlichen Dinge das Bild Gottes darstellen und Gott sie daher auch wahrscheinlich erschaffen habe. Indess gestehe ich, dass ich bis jetzt noch nicht weiss, wodurch die Geister mehr als andere Geschöpfe Gott ausdrücken. Das weiss ich, dass es zwischen Endlichem und Unendlichem keine Beziehung giebt; deshalb unterscheidet sich das grösste und vorzüglichste Geschöpf von Gott nicht anders als das geringste; es ist daher dieser Umstand ohne Einfluss. Hätte ich von den Gespenstern eine so klare Vorstellung, wie von dem Dreieck oder dem Kreise, so würde ich nicht zweifeln, dass Gott sie geschaffen habe; allein da die Vorstellung, die ich von ihnen habe, ganz denen gleicht, die ich über Harpyen, Greife, Hydern u. s. w. in meiner Einbildungskraft finde, so kann ich sie nur als Träume behandeln, die sich von Gott, wie das Nicht-Ding von dem Dinge unterscheiden.

Ihr dritter Grund (nämlich, dass, weil es Körper ohne Seele gebe, es auch Seelen ohne Körper geben müsse) scheint mir ebenso verkehrt. Ich frage Sie, ob es dann nicht ebenso wahrscheinlich wäre, dass es ein Gedächtniss, ein Hören, ein Sehen ohne Körper gäbe, weil man Körper ohne Gedächtniss, Hören und Sehen antrifft? Giebt es wohl eine Kugel ohne Kreis, weil es einen Kreis ohne Kugel giebt?

Ihr vierter Grund fällt mit dem ersten zusammen, weshalb ich mich auf meine dortige Antwort beziehe. Hier will ich nur bemerken, dass ich nicht weiss, was das Obere und Untere in dem unendlichen Stoffe sein soll, so lange Sie nicht die Erde als den Mittelpunkt der Welt ansehen. Ist die Sonne oder der Saturn dieser Mittelpunkt, so sind die Sonne oder Saturn, aber nicht die Erde das Unterste. Indem ich daher dies und das Uebrige übergehe, schliesse ich damit, dass diese und ähnliche Gründe nur Die von dem Dasein der Gespenster und Geister aller Art überzeugen werden, welche ihre Ohren und ihren Verstand verschliessen und von dem Aberglauben sich leiten lassen, welcher der wahren Vernunft so feindlich ist, dass er, um die Philosophen herabzusetzen, lieber alten Weibern glaubt.

Was die Berichte anlangt, so habe ich schon in meinem ersten Briefe gesagt, dass ich nicht diese, sondern die daraus gezogenen Folgerungen bestreite. Dazu kommt, dass ich sie nicht für so glaubwürdig halte, um nicht an vielen Nebenumständen zu zweifeln, die oft mehr des Schmuckes wegen beigefügt werden, aber die Wahrheit der Berichte und des daraus Gefolgerten nicht glaubwürdiger machen. Ich hätte gehofft, Sie würden aus so vielen Geschichten eine oder die andere anführen, die nicht bezweifelt werden könnte und deutlich zeigte, dass Gespenster und Geister bestehen. Wenn der genannte Bürgermeister deshalb, weil er in seiner Mutter Bierbrauerei die Gespenster des Nachts hat so arbeiten hören, wie es am Tage zu geschehen pflegte, daraus schliesst, dass es deren giebt, so scheint mir dies nur lächerlich und es würde zu lang werden, wenn ich hier all die Geschichten, welche diese Thorheiten berichten, prüfen wollte.

Um also kurz zu sein, beziehe ich mich auf Julius Cäsar, welcher nach Sueton dergleichen verlachte und doch nach dem, was Sueton im Kap. 59 dessen Lebens über diesen Fürsten berichtet, glücklich war. Alle, welche die Einbildungen der Menschen und die Wirkungen der Leidenschaften erwägen, müssen ebenso darüber lachen, trotzdem, was Lavater und Andere, die mit ihm in diesen Dingen geträumt haben, dagegen vorbringen mögen.

Neunundfunfzigster Brief.
(Aus dem Jahre 1674).

Von . . . . . . an Spinoza.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist eine Uebersetzung des holländischen Originals.)

Scharfsinniger Herr!

Auf Ihre Ansichten antworte ich etwas spät, da ein Unwohlsein mich der Freude des Studiums und des Nachdenkens beraubte und an dem Schreiben verhinderte. Jetzt bin ich, Gott sei Dank, wieder hergestellt. Ich folge in meiner Antwort den Fusstapfen in Ihrem Briefe und lasse Ihre erregten Aeusserungen gegen die Schriftsteller über Gespenster bei Seite.

Ich glaube also deshalb an keine Gespenster weiblichen Geschlechts, weil ich keine Erzeugung bei den Gespenstern annehme. Ich übergehe dies, da es mich nichts angeht, welcher Gestalt und Zusammensetzung sie sind. — Man nennt Etwas zufällig, wenn es ohne Absicht des Urhebers entsteht. Wenn man die Erde aufgräbt, um Weinstöcke zu pflanzen oder eine Grube zu einem Begräbniss zu machen und dabei einen Schatz findet, an den man niemals gedacht hat, so nennt man dies ein zufälliges Ereigniss. Dagegen sagt man von dem, der, soweit er kann, nach seinem freien Willen wirkt oder nicht wirkt, nicht, dass er zufällig wirke, wenn er wirkt; sonst würden alle menschlichen Handlungen zufällig geschehen, was widersinnig wäre. Nothwendigkeit und

Freiheit sind Gegensätze, aber nicht Nothwendigkeit und Zufall. Wenn auch Gottes Wille ewig ist, so folgt doch noch nicht, dass die Welt ewig sei, weil Gott von Ewigkeit hat bestimmen können, dass er zu einer bestimmten Zeit die Welt erschaffe.

Sie bestreiten, dass Gottes Wille irgendwenn unbestimmt sei; dem kann ich nicht beitreten; auch braucht man auf diesen Punkt nicht so scharf zu achten, wie Sie meinen. Auch wird nicht allgemein angenommen, dass Gottes Wille nothwendig sei, da dies die Nothwendigkeit einschliesst und man, wenn man Jemand Willen zuschreibt, damit meint, dass er nach seinem Belieben handeln, oder nicht handeln könne. Schreibt man ihm aber die Nothwendigkeit zu, so muss er so handeln.

Sie sagen endlich, dass Sie in Gott keine menschlichen Eigenschaften zulassen, um Gottes Natur nicht mit der des Menschen zu vermengen. Soweit trete ich bei, denn wir wissen nicht, wie Gott handelt, noch wie er will, einsieht, erwägt, schaut, hört u. s. w. Allein wenn Sie diese Thätigkeiten und unsere höchsten Begriffe über Gott ableugnen und sie weder im überwiegendem Maasse noch metaphysisch[254]) im Gott zulassen, dann kenne ich Ihren Gott nicht und was Sie mit dem Worte Gott meinen. Was man nicht wahrnimmt, ist deshalb noch nicht zu bestreiten. Die Seele, welche Geist und unkörperlich ist, kann nur durch die feinsten Körper, d. h. durch Dünste wirken. Und welches Verhältniss besteht denn zwischen Körper und Seele? Wie wirkt die Seele auf die Körper? Ohne diese ruht auch jene und werden sie gestört, so wirkt auch die Seele in verkehrter Weise. Zeigen Sie mir, wie dies geschieht. Sie können es nicht; ich auch nicht; dennoch sehen und fühlen wir, dass die Seele wirkt und dies bleibt wahr, wenn wir auch die Art, wie es geschieht, nicht wahrnehmen. Wenn wir in ähnlicher Weise nicht wissen, wie Gott wirkt und ihm das menschliche Wirken nicht zutheilen können, so dürfen wir doch bei ihm nicht bestreiten, dass seine Werke überwiegend und in unbegreiflicher Weise mit unseren Wirksamkeiten, wie Wollen, Einsehen, mit dem Verstande, aber nicht mit den Augen oder Ohren sehen oder hören, in der Weise übereinstimmen, wie der Wind und die Luft, die ohne Hände oder andere

Hülfsmittel Länder und Berge zerstören und verwüsten kann; was den Menschen ohne Hände und Maschinen unmöglich ist. Wenn Sie Gott die Nothwendigkeit zuschreiben und ihm den Willen oder die Wahlfreiheit nehmen, so möchte man zweifeln, ob Sie dieses unendliche und vollkommene Wesen nicht wie ein Ungeheuer schildern und darstellen. Damit Sie Ihr Ziel erreichen, wird es anderer Gründe zur Unterlage bedürfen, denn in den von ihnen angeführten finde ich keine Festigkeit und wenn Sie sie billigen, so sind doch noch andere da, welche den Ihrigen vielleicht das Gleichgewicht halten. Doch ich lasse dies bei Seite und gehe weiter.

Sie verlangen zum Beweis, dass es Geister in der Welt gebe, direkte Beweise; allein deren giebt es nur wenige in der Welt, und mit Ausnahme der Mathematik keine so gewissen, als wir wünschen; deshalb muss man sich mit Wahrscheinlichkeiten und passenden Vermuthungen begnügen. Wären alle Gründe, auf die wir die Behauptungen stützen, Beweise, so könnten nur Thoren und Eigensinnige widersprechen. Aber so glücklich sind wir nicht, mein werther Freund. Im Leben ist man weniger genau; wir machen Vermuthungen und im Mangel an Beweisen nehmen wir das Wahrscheinliche an. Dies zeigt sich in allen Wissenschaften über göttliche und menschliche Dinge, die voll von Zweifeln und Streit sind; deren grosse Anzahl ist der Grund, dass so verschiedene Meinungen angetroffen werden. Deshalb hat es, wie Sie wissen, schon in alten Zeiten Philosophen gegeben, die man Skeptiker nannte und die Alles bezweifelten. Sie stritten für und gegen, um im Mangel wahrer Gründe das Wahrscheinliche zu erreichen und Jeder von ihnen glaubte, was ihm am wahrscheinlichsten erschien. Der Mond steht gerade unter der Sonne und deshalb wird die Sonne für eine bestimmte Stelle der Erde verdunkelt; wenn die Sonne nicht verdunkelt wird, ist es Tag und der Mond steht dann nicht gerade unter ihr. Dies ist ein strenger Beweis von der Ursache zur Wirkung und von der Wirkung auf die Urache. Dergleichen giebt es aber nur wenige, denen Niemand, wenn er sie nur versteht, widersprechen kann.

In Bezug auf die Schönheit giebt es Dinge, deren einzelne Theile gegen andere angemessener und besser als

bei andern zusammengestellt sind und Gott hat dem menschlichen Verstande und Urtheil die Uebereinstimmung und Harmonie mit dem, was sich angemessen verhält, aber nicht mit dem, wo alles Verhältniss fehlt, zugetheilt;[286]) so bei den consonirenden und dissonirenden Tönen, wo das Gehör die Zusammenstimmung oder den Missklang gut unterscheidet, weil jene angenehm und diese unangenehm sind. Auch die Vollkommenheit einer Sache ist schön, soweit ihr nichts fehlt. Dafür giebt es viele Beispiele, die ich um nicht zu weitläufig zu werden, nicht erwähne. Die Welt sehen wir nur und geben ihr den Namen des Ganzen oder des Alls. Ist dies richtig, wie es der Fall ist, so wird sie durch unkörperliche Dinge nicht verschlechtert, noch gemindert. Was Sie von den Centauren, Hydern, Harpyen u. s. w. sagen, passt nicht hierher, da wir von den allgemeinsten Gattungen der Dinge und über ihre obersten Stufen sprechen, welche mannigfache und unzählige Arten unter sich haben können; also über das Ewige und Zeitliche, über Ursache und Wirkung, über das Endliche und Unendliche, über das Beseelte und Unbeseelte, über die Substanz und die Accidenzen oder Zustände, über Körperliches und Geistiges. Ich sage, die Geister sind Gott ähnlich, weil auch er ein Geist ist. Sie verlangen von den Geistern eine so klare Vorstellung, wie von dem Dreieck; allein dies ist unmöglich. Sagen Sie mir doch, welche Vorstellung Sie von Gott haben und ob sie in Ihrem Verstande so klar ist, wie die Vorstellung des Dreiecks? Ich weiss, Sie haben sie nicht und deshalb habe ich gesagt, wir seien nicht so glücklich, die Dinge nur durch strenge Beweise zu erfassen; vielmehr überwiege in dieser Welt meist das Wahrscheinliche. Ich behaupte nichtsdestoweniger, dass es, sowie es einen Körper ohne Gedächtniss giebt, es auch ein Gedächtniss ohne Körper giebt und dass, sowie ein Kreis ohne Kugel so auch eine Kugel ohne Kreis besteht. Indess ist dies ein Herabsteigen von den höchsten Gattungen zu den einzelnen Arten, auf die diese Ausführung sich nicht bezieht. Ich sage, diese Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und die Fixsterne sind weiter als Saturn von der Sonne entfernt und dieser weiter als Jupiter und dieser weiter als Mars; sonach ist in dem

grenzenlosen Luftraume Manches ferner und Manches uns näher und dies nennen wir höher oder tiefer.

Die Vertheidiger der Geister stellen die Philosophen nicht ausserhalb des Glaubens, sondern nur die, welche die Geister leugnen, da alle Philosophen alter und neuer Zeit überzeugt sind, dass es Geister giebt. Dies bezeugt Plutarch in seinen Abhandlungen über die Ansichten der Philosophen und über den Genius des Sokrates; ebenso bezeugen es alle Stoiker, Pythagoreer, Platoniker; auch Empedokles, der Tyrier Maximus, Apulejus und Andere. Auch von den Neuern leugnet Niemand die Geister. Verwerfen Sie also nur so viel weise Augen- und Ohrenzeugen, so viele Philosophen, so viele Geschichtsschreiber, die dies berichten; behaupten Sie nur, dass diese Alle, wie der grosse Haufen, thöricht und wahnwitzig seien; allein Ihre Antworten überzeugen nicht, sondern sind vielmehr widersinnig oder treffen unseren Streitpunkt nicht uud Sie bringen nicht einen Beweis für Ihre Ansicht bei. Cäsar verlachte mit Cicero und Cato nicht die Gespenster, sondern die Vorbedeutungen und Weissagungen und doch würden, wenn er an seinem Todestage nicht den Spurina verspottet hätte, seine Feinde ihn nicht mit so viel Wunden durchbohrt haben. Dies möge diesmal genügen u. s. w.

Sechzigster Brief (Vom Jahre 1674).

Von **Spinoza** an Herrn . . . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

(Der lateinische Text ist aus dem holländischen Original übersetzt.)

Geehrter Herr!

Ich eile, Ihren gestern empfangenen Brief zu beantworten, weil, wenn ich länger zögere, ich meine Antwort länger, als ich möchte, verschieben müsste. Ihr Unwohlsein hat mich beunruhigt; doch habe ich ersehen, dass

es Ihnen besser geht und hoffentlich sind Sie jetzt ganz wieder hergestellt.

Wie schwer sich Zwei, welche von verschiedenen Unterlagen ausgehen, über einen, von vielen Anderen abhängenden Gegenstande gegenseitig verständigen und vereinigen können, ergiebt unsere Verhandlung, wenn auch kein Grund es bewiese. Sagen Sie mir doch, ob Sie von Philosophen gehört oder gelesen haben, welche der Ansicht gewesen sind, die Welt sei aus Zufall gemacht worden; nämlich in dem Sinne, wie Sie dies verstehen, also, dass Gott sich bei Erschaffung der Welt ein Ziel vorgesetzt und dennoch dasselbe, wie er es beschlossen, verfehlt habe. Ich glaube kaum, dass Jemand bis jetzt auf diesen Gedanken gekommen ist. Auch sehe ich nicht ein, weshalb ich das Zufällige und Nothwendige nicht als Gegensätze annehmen soll. Sobald ich zuerst bemerke, dass die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten nothwendig gleich seien, bestreite ich auch, dass dies zufällig der Fall sei. Ebenso bestreite ich, sobald ich das erste Mal bemerke, dass die Hitze eine nothwendige Folge des Feuers ist, dass dies aus Zufall geschehe. Nicht minder verkehrt und der Vernunft widerstreitend scheint es mir, dass die Nothwendigkeit und Freiheit Gegensätze sein sollen; denn Niemand kann bestreiten, dass Gott sich selbst und alles Andere frei erkenne und doch geben Alle einstimmig zu, dass Gott sich nothwendig erkenne.[256]) Sie scheinen nämlich keinen Unterschied zwischen Zwang oder Gewalt und Nothwendigkeit anzunehmen. Dass der Mensch begehrt zu leben, zu lieben u. s. w., ist kein erzwungenes Werk, wohl aber ein nothwendiges und noch mehr, dass Gott dasein, erkennen und wirken will.[257]) Wenn Sie ausserdem erwägen, dass die Unentschiedenheit nur Unwissenheit oder Zweifel ist und dass der immer feste und in Allem bestimmte Wille eine Tugend und die nothwendige Eigenschaft der Einsicht ist, so werden Sie sehen, dass meine Worte ganz mit der Wahrheit übereinstimmen. Wenn man behauptet, Gott habe eine Sache nicht wollen oder nicht einsehen gekonnt, so giebt man Gott eine verschiedene Freiheit, eine nothwendige und eine unbestimmte und fasst dann Gottes Willen und Gottes Wesen oder Einsicht als verschieden auf und damit geräth man aus einem Widersinn in den andern.

Die Aufmerksamkeit, welche ich in meinem vorigen Brief verlangt hatte, ist Ihnen nicht nothwendig erschienen und deshalb haben Sie Ihre Gedanken nicht auf die Hauptsache gerichtet und das Wichtigste bei der Sache vernachlässigt.

Wenn Sie ferner sagen, dass, wenn ich leugne, dass in Gott die Thätigkeit des Lebens, des Hörens, des Aufmerkens, des Wollens u. s. w., und zwar überwiegend, enthalten sei, Sie dann nicht wüssten, welchen Gott ich hätte, so vermuthe ich, Sie glauben, dass es keine grössere Vollkommenheit gebe, als die, welche in den genannten Eigenschaften ausgedrückt werden kann. Ich wundre mich darüber nicht, weil ich glaube, ein Dreieck würde, wenn es sprechen könnte, ebenso sagen, Gott sei überwiegend ein Dreieck und ein Kreis würde sagen, Gott sei überwiegend eine kreisförmige Natur; so würde Jedes seine Eigenschaften Gott zuschreiben, Gott sich ähnlich machen und das Andere würde ihm hässlich scheinen.

Der enge Raum eines Briefes und die Kürze der Zeit gestatten mir nicht, Ihnen meine Ansicht über Gottes Natur und die von Ihnen gestellten Fragen zu entwickeln, abgesehen davon, dass Schwierigkeiten entgegenstellen noch nicht ebenso viel ist, wie Gründe vorbringen. Es ist richtig, dass wir in der Welt Vieles auf Vermuthungen vornehmen müssen, aber falsch ist es, dass wir unser Nachdenken nach Vermuthungen anstellen. Im gewöhnlichen Leben müssen wir dem Wahrscheinlichsten folgen, bei Untersuchungen innerhalb des Denkens aber der Wahrheit. Der Mensch würde verdursten und verhungern, wenn er nicht eher trinken und essen wollte, als er nicht einen vollen Beweis erlangt hätte, dass Trinken und Essen ihm nützlich sei; [268]) aber bei der Betrachtung hat dies keine Stelle; vielmehr müssen wir hier uns hüten, Etwas als wahr anzunehmen, was nur wahrscheinlich ist, denn aus einer zugelassenen Unwahrheit folgen unzählige andere.

Ferner kann man daraus, dass die Wissenschaften vom Göttlichen und Menschlichen voll Zweifel und Streitfragen sind, nicht folgern, dass Alles, was sie behandeln, ungewiss sei; denn es hat auch viele gegeben, welche so von Widerspruchsgeist erfüllt waren, dass sie selbst der geometrischen Beweise spotteten. So sagten **Sextus**

Empiritus und andere Skeptiker, die Sie erwähnen, es sei falsch, dass das Ganze grösser als seine Theile sei und ebenso sprachen sie von andern selbstverständlichen Grundsätzen.

Aber selbst wenn ich zugebe, dass wir im Mangel von Beweisen mit dem Wahrscheinlichen zufrieden sein müssen, sage ich doch, dass die wahrscheinliche Begründung eine solche sein müsse, dass man ihr, trotz der Zweifel, nicht widersprechen könne; weil das, dem man widersprechen kann, nicht dem Wahren, sondern dem Falschen ähnelt. Wenn ich z. B. sage: Peter lebe, weil ich ihn gestern gesund gesehen habe, so ist dies zwar wahrscheinlich, insofern mir Niemand widersprechen kann; sagt aber ein Anderer, er habe ihn gestern in Ohnmacht fallen sehen und er glaube, Peter habe an diesem Tage seinen Geist aufgegeben, so bewirkt er, dass meine Angabe falsch erscheint. Dass nun Ihre Annahmen über Gespenster und Geister falsch und unwahrscheinlich erscheinen, habe ich so klar gezeigt, dass ich in Ihrem Briefe nichts Bemerkenswerthes dagegen finde.

Auf Ihre Frage, ob ich von Gott einen so klaren Begriff, wie von dem Dreieck habe, antworte ich mit Ja; fragen Sie mich aber, ob ich von Gott eine so klare bildliche Vorstellung habe, wie von dem Dreieck, so antworte ich mit Nein; denn man kann Gott nicht bildlich vorstellen, sondern nur denkend erfassen.[259]) Auch hier halte man fest, dass ich nicht sage, ich erkenne Gott durchaus; ich kenne nur einige seiner Attribute, nicht alle und nicht einmal den grössten Theil; aber es ist gewiss, dass die Unkenntniss der meisten die Kenntniss einiger nicht hindert.[260]) Als ich die Elemente von Euklid lernte, so sah ich zuerst ein, dass die drei Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich sind und ich erkannte diese Eigenschaft des Dreiecks vollständig, ob ich gleich viele andere noch nicht kannte.

Ueber die Gespenster und Geister habe ich bis jetzt noch keine verständliche Eigenschaft vernehmen können, wohl aber Phantasiegebilde, die Niemand verstehen kann. Wenn Sie sagen, dass hier unten die Gespenster und Geister (ich folge Ihrer Ausdrucksweise, obgleich mir unbekannt, dass der Stoff hier unten schlechter ist als der höhere) aus der feinsten, dünnsten und zartesten

Substanz bestehen, so scheinen Sie mir von Spinnengeweben, von der Luft und den Dünsten zu sprechen. Wenn man sie unsichtbar nennt, so gilt mir dies so viel, als wenn Sie sagen, was sie nicht sind; nicht aber, was sie sind. Sie müssten denn damit andeuten wollen, dass sie sich nach Belieben sichtbar und unsichtbar machen können, und dass es schwer ist, sich dies bildlich vorzustellen, wie bei allem Unmöglichen.

Das Ansehen von Plato, Aristoteles und Sokrates gilt bei mir nicht viel; ich würde mich eher gewundert haben, wenn Sie Epicur, Demokrit, Lucrez oder einen andern Vertheidiger der Atome vorgebracht hätten, denn es kann nicht auffallen, dass die, welche geheime Qualitäten, absichtsvolle Arten, substanzielle Formen und viele andere Possen erdacht haben, auch Gespenster und Geister ausgedacht und geglaubt haben. Jene haben damit nur das Ansehen von Demokrit vermehrt, den sie um seinen Ruhm so beneideten, dass sie alle seine Bücher, die er mit so viel Beifall bekannt gemacht hatte, verbrannten.[261]) Wollen Sie diesen Männern glauben, aus welchen Gründen können Sie dann die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen bestreiten, die von so vielen berühmten Philosophen, Theologen und Geschichtsschreibern berichtet werden, dass auf 100 hier kaum einer dort kommt?

Indess bin ich, geehrter Herr, ausführlicher geworden, als ich gewollt. Ich möchte Sie nicht länger mit Dingen, die (wie ich weiss) Sie nicht zugestehen, belästigen; denn Sie folgen andern, von den meinigen ganz abweichenden Grundsätzen u. s. w.[262])

Einundsechzigster Brief (Vom 8. Oktob. 1674).

Von ......[263]) an Spinoza.

Geehrter Herr!

Ich wundre mich immer, dass mit demselben Grunde, womit die Philosophen die Unwahrheit von Etwas nachweisen, sie auch dessen Wahrheit darlegen. So glaubt Descartes im Anfange seiner Methode, dass die Gewissheit des Verstandes bei allen Menschen gleich sei;

aber in seinen Meditationen beweist er es. Dies bestätigen auch Die, welche Etwas sicher dadurch beweisen zu können glauben, dass es von den einzelnen Menschen für unzweifelhaft angenommen werde.

Doch abgesehen davon, berufe ich mich auf die Erfahrung und bitte Sie, genau Acht zu geben. Man wird da finden, dass wenn von Zweien der Eine etwas bejaht und der Andere verneint und zwar so, dass Beide sich dessen bewusst sind, was sie sprechen, doch Beide, trotz ihres Gegensatzes in den Worten, wenn man ihre Gedanken erwägt, die Wahrheit (Jeder nach seiner Auffassung) sprechen. Ich erwähne dies, da es im gewöhnlichen Leben von ausserordentlichem Nutzen ist und weil unzählige Streitigkeiten mit den daraus folgenden Kämpfen durch diese einzige Bemerkung verhindert werden können. Allerdings ist solche Wahrheit in den Gedanken nicht immer unbedingt wahr, sondern nur in Beziehung auf das, was in den Gedanken für wahr angenommen wird. Diese Regel ist so allgemeingültig, dass sie bei allen Menschen, selbst die Wahnsinnigen und Schlafenden nicht ausgenommen, angetroffen wird; denn Alles, was diese nach ihrer Angabe sehen oder gesehen haben (wenn es auch uns selbst nicht so erscheint), verhält sich unzweifelhaft auch wirklich so.[264]) Man sieht dies am deutlichsten an dem aufgestellten Falle mit dem freien Willen. Sowohl der, welcher dafür, wie der, welcher dagegen streitet, scheint mir wahr zu sprechen, nämlich nach seiner Auffassung von der Freiheit. So nennt Descartes das frei, was von keiner Ursache gezwungen wird, Sie dagegen, was von keiner Ursache zu Etwas bestimmt wird. Ich gebe deshalb mit Ihnen zu, dass wir in allen Dingen von einer bestimmten Ursache zu Etwas bestimmt werden und in diesem Sinn keinen freien Willen haben; allein ich nehme auch wieder mit Descartes an, dass wir in gewissen Dingen (die ich gleich nennen werde), keineswegs gezwungen werden und daher einen freien Willen haben. Ich nehme mein Beispiel von dem vorliegenden Falle.

Der Stand der Frage ist nämlich ein dreifacher: 1) ob wir über Dinge ausserhalb unser unbedingt eine gewisse Macht haben? Dies wird verneint. So ist z. B. das Schreiben dieses Briefes nicht unbedingt in meiner Ge-

walt, denn ich hätte sicherlich eher geschrieben, wenn ich nicht durch Reisen oder den Besuch von Freunden daran gehindert worden wäre; 2) ob wir über die Bewegungen unsres Körpers, die von dem Willen abhängig sind, eine unbedingte Gewalt haben? Ich antworte mit Einschränkung: Ja, nämlich sofern wir gesund sind; denn wenn ich gesund bin, kann ich mich immer zu dem Schreiben wenden, oder nicht wenden; 3) ob, wenn ich meine Vernunft gebrauchen kann, ich dies durchaus frei, d h. unbedingt thun kann? Hierauf antworte ich mit Ja. Denn wer wollte leugnen, wenn er nicht gegen sein eignes inneres Wissen spricht, warum ich in meinem Gedanken nicht denken könnte, dass ich schreiben wollte oder nicht schreiben wollte. Auch rücksichtlich der äusseren Ausführung habe ich die Macht zu schreiben oder nicht zu schreiben, weil die äusseren Umstände dies gestatten (was den zweiten Punkt betrifft), obgleich ich mit Ihnen anerkenne, dass es Ursachen giebt, die mich zu dem Schreiben jetzt bestimmen, nämlich weil Sie mir zuerst geschrieben und gebeten haben, dass ich Ihnen mit erster Gelegenheit antworten möchte und weil jetzt eine solche Gelegenheit da ist und ich sie nicht gern vorbeilassen mag. Aberich behaupte auch, auf Grund meines Selbstbewusstseins, mit Descartes, als gewiss, dass diese Dinge mich deshalb nicht zwingen und dass ich trotzdem das Schreiben unterlassen kann (was wohl Niemand leugnen kann). Wenn wir von äussern Ursachen gezwungen würden, wer könnte da ein tugendhaftes Verhalten gewinnen? ja, alle Bosheit wäre mit dieser Annahme entschuldigt. Wie oft kommt es nicht vielmehr vor, dass äussere Umstände uns zu Etwas bestimmen, aber wir Ihnen doch mit festem und beharrlichem Sinne widerstehen?

Ich gebe daher noch eine deutlichere Erklärung der obigen Regel. Sie Beide, Descartes und Sie, sprechen nach Ihren Begriffen wahr; aber nach der Wahrheit schlechthin aufgefasst, ist nur die Meinung von Descartes die richtige; denn Sie nehmen bei Ihrem Begriffe an, was sehr richtig ist, dass das Wesen der Freiheit darin besteht, dass wir von keiner Sache bestimmt worden sind. Dieses angenommen, wird Beides richtig sein, denn das Wesen jeder Sache besteht in dem, ohne welches sie nicht einmal vorgestellt werden kann, und die Freiheit

kann klar vorgestellt werden, mögen wir auch von äussern Ursachen in unserm Handeln zu etwas bestimmt werden, d. h. mögen immer Ursachen bestehen, die uns anreizen, unsere Handlungen so einzurichten, aber ohne dies ganz zu bewirken; denn immer ist damit nicht gesagt, dass wir gezwungen werden. Man sehe ausserdem Descartes' Briefe, Band I, Brief 8 und 9, und Band II, Brief 2. Dies mag genug sein. Ich bitte um Ihre Antwort auf diese Bedenken, u. s. w.[265])

8. Oktober 1674.

Zweiundsechzigster Brief (Vom Oktober oder November 1674).

Von **Spinoza** an Herrn . . . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Erfahrner Herr!

Unser Freund J. R.[266]) schickte mir den Brief, mit dem Sie mich beehrt haben, sammt dem Ausspruch Ihres Freundes über meine und des Descartes Ansicht über die Freiheit des Willens. Beides war mir höchst angenehm. Leider ist meine Gesundheit jetzt etwas schwankend und ich habe auch andere Abhaltungen; allein Ihre besondere Freundlichkeit und, was für mich die Hauptsache ist, der Eifer für die Wahrheit, der Sie erfüllt, nöthigt mich, Ihrem Wunsche nach meinen schwachen Kräften nachzukommen.

Was nun Ihr Freund will, ehe er sich auf die Erfahrung beruft und eine besondere Aufmerksamkeit erbittet, weiss ich nicht. Wenn er dann beifügt: „Wenn „einmal von Zweien der Eine etwas über einen „Gegenstand bejaht, der Andere aber verneint u. s. w." so ist dies richtig, wenn er meint, dass die Beiden, obgleich sie dieselben Worte gebrauchen, doch über den Gegenstand verschieden denken, wofür ich früher unserm Freunde J. R. einige Beispiele mitgetheilt habe, die er Ihnen auf meine schriftliche Veranlassung ebenfalls mittheilen soll.

Ich wende mich also zu der Definition der Freiheit, die er als die meinige angiebt, obgleich ich nicht weiss, woher er sie genommen hat. Ich nenne nämlich die Sache frei, die aus der blossen Nothwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt und gezwungen nenne ich die, welche von etwas Anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. So besteht z. B. Gott, obgleich nothwendig, doch frei, weil er nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles Andere frei, weil es aus der Nothwendigkeit seiner Natur allein folgt, dass er Alles erkennt. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in ein freies Beschliessen, sondern in eine freie Nothwendigkeit setze.

Doch wir wollen zu den erschaffenen Dingen herabsteigen, welche sämmtlich von äussern Ursachen bestimmt werden, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken. Um dies deutlicher einzusehen, wollen wir uns eine ganz einfache Sache vorstellen. So erhält z. B. ein Stein von einer äusseren, ihn stossenden Ursache eine gewisse Menge von Bewegung, mit der er nachher, wenn der Stoss der äussern Ursache aufgehört hat, nothwendig fortfährt, sich zu bewegen. Dieses Beharren des Steines in seiner Bewegung ist deshalb ein erzwungenes und kein nothwendiges,[267]) weil es durch den Stoss einer äussern Ursache definirt werden muss. Was hier von dem Stein gilt, gilt von jeder andern einzelnen Sache,[268]) und mag sie noch so zusammengesetzt und zu Vielem geeignet sein, nämlich, dass jede Sache nothwendig von einer äussern Ursache bestimmt wird, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken.

Nehmen Sie nun, ich bitte, an, dass der Stein, während er sich bewegt, denkt und weiss, er bestrebe sich, soviel er kann, in dem Bewegen fortzufahren. Dieser Stein, der nur seines Strebens sich bewusst ist und keineswegs gleichgültig sich verhält, wird glauben, dass er ganz frei sei und, dass er aus keinem andern Grunde in seiner Bewegung fortfahre, als weil er es wolle. Dies ist aber jene menschliche Freiheit, die alle zu besitzen behaupten und die nur darin besteht, dass die Menschen ihres Begehrens sich bewusst sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt

das Kind, dass es die Milch frei begehre und der zornige Knabe, dass er frei die Rache verlange und der Furchtsame die Flucht. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er nach freiem Entschluss dies spreche, was er, wenn er nüchtern geworden, gern nicht gesprochen hätte; und da dieses Vorurtheil allen Menschen angeboren ist, so kann man sich nicht leicht davon befreien. Denn wenn auch die Erfahrung genügend lehrt, dass die Menschen am wenigsten ihr Begehren mässigen können und dass sie von entgegengesetzten Leidenschaften bewegt, das Bessere einsehen und das Schlechtere thun, so halten sie sich doch für frei und zwar, weil sie Manches weniger stark begehren und manches Begehren leicht durch die Erinnerung an Anderes, dessen man sich oft entsinnt, gehemmt werden kann.[269])

Damit habe ich, glaube ich, meine Ansicht über die freie und erzwungene Nothwendigkeit und über die eingebildete Freiheit genügend dargelegt und daraus ergiebt sich leicht die Antwort auf Ihre und Ihres Freundes Einwürfe. Wenn er mit Descartes Denjenigen frei nennt, der von keiner äusseren Ursache gezwungen wird und wenn er unter dem Gezwungenen Den versteht, der wider seinen Willen handelt, so gebe ich zu, dass wir in manchen Dingen keineswegs gezwungen werden und in dieser Hinsicht freien Willen haben. Wenn er aber unter gezwungen Den versteht, welcher, wenn auch nicht gegen seinen Willen, doch nothwendig handelt (wie ich oben ausgeführt), so bestreite ich, dass wir in irgend einem Falle frei seien.

Ihr Freund behauptet indessen, „wir könnten uns der „Vernunft durchaus frei, d. h. unbedingt bedienen“ und bleibt bei dieser Behauptung fest, um nicht zu sagen, zu fest. „Denn“, sagte er, „wer sollte, wenn er seinem „Selbstbewusstsein folgt, bestreiten, dass ich in meinem „Gedanken denken kann, ich könnte schreiben und ich „könnte auch nicht schreiben.“ Ich möchte hier gern wissen, welches Bewusstsein er meint, neben dem, was ich durch das Beispiel mit dem Steine erläutert habe. Ich wenigstens bestreite, wenn ich nicht meinem Bewusstsein, d. h. meiner Vernunft und Erfahrung widersprechen und Vorurtheile und Unwissenheit unterstützen soll, dass ich aus einer unbedingten Macht des Denkens denken kann,

dass ich schreiben will und dass ich es nicht will. Ich berufe mich auf sein eignes Bewusstsein, da er gewiss erfahren hat, wie er im Traume keine Macht hat zu denken, er wolle schreiben und er wolle es nicht; auch hat er, wenn er träumt, dass er schreiben will, nicht die Macht, nicht zu träumen, dass er schreiben wolle. Auch hat er ebenso gewiss erfahren, dass die Seele nicht immer gleich fähig ist, über eine Sache nachzudenken, vielmehr ist die Seele, je nachdem der Körper mehr geeignet ist, dass dies oder jenes Bild eines Gegenstandes in ihm erweckt werde, auch mehr geeignet, diesen oder jenen Gegenstand zu betrachten.[270])

Wenn er ferner hinzusetzt, dass die Ursachen, weshalb er sich zum Schreiben entschlossen, ihn zwar zum Schreiben angetrieben, aber nicht gezwungen hätten, so heisst dies nur (wenn Sie die Sache ruhig und unparteiisch überlegen), dass seine Seele damals in dem Zustande war, dass Ursachen, die ihn sonst, wo er in einer grossen Leidenschaft befangen war, nicht hätten bewegen können, dies jetzt leicht vermocht hätten, d. h. dass Ursachen, die ihn in andern Fällen nicht hätten zwingen können, jetzt gezwungen haben und zwar nicht gegen seinen Willen zu schreiben, sondern, dass er nothwendig verlangte zu schreiben.[271])

Wenn er ferner sagt: „dass, wenn wir von äussern „Ursachen gezwungen werden, Niemand ein tugend„haftes Verhalten gewinnen könne", so weiss ich nicht, wer ihm gesagt hat, dass er durch Schicksalsnothwendigkeit nicht, sondern nur durch freien Willensentschluss festen und beharrlichen Sinnes sein könne.

Wenn er endlich bemerkt: „dass mit dieser An„nahme alle Bosheit entschuldbar sei", was folgt daraus? Die bösen Menschen sind ja nicht weniger zu fürchten und nicht weniger gefährlich, wenn sie aus Nothwendigkeit böse sind.[272]) Hierüber können Sie gefälligst Theil II, Kap. 8 meines Anhanges zu dem ersten und zweiten Buch der geometrisch begründeten Prinzipien des Descartes nachsehen.

Ich möchte endlich, Ihr Freund, der mir dies vorhält, antwortete mir, wie er die menschliche Tugend, die aus dem freien Willensentschluss hervorgeht, mit Gottes Vorherbestimmung vereinige. Wenn er mit Descartes ein-

räumt, dass er dies nicht vermöge, so sucht er ja den Spiess, der ihn schon durchbohrt hat, gegen mich zu schwingen; aber vergeblich, denn wenn Sie meine Absicht aufmerksam prüfen wollten, würden Sie sehen, dass Alles übereinstimmt u. s. w.

Dreiundsechzigster Brief (Vom 5. Jan. 1675).

Von Herrn . . . . . an Spinoza.

Vortrefflicher Herr!

Wann werden wir Ihre Schrift erhalten, worin Sie Ihr Verfahren zur richtigen Leitung der Vernunft bei Gewinnung der Erkenntniss unbekannter Wahrheiten sammt dem allgemeinen Theil der Physik darstellen? [273]) Ich weiss, dass Sie schon weit darin gekommen sind; schon früher war mir dies bekannt und später habe ich es aus den Lehrsätzen, die dem Buch 2 der Ethik beigefügt sind, ersehen. Damit lassen sich viele Schwierigkeiten in der Physik heben. Wenn Sie Zeit und Gelegenheit haben, so bitte ich Sie ergebenst um die wahre Definition der Bewegung, [274]) wie um deren Erläuterung und auf welche Weise man, da die Ausdehnung, an sich aufgefasst, untheilbar, unveränderlich u. s. w. ist, geradeaus beweisen kann, dass so viele Unterschiede haben entstehen können und folgeweise auch, dass die Theilchen eines Körpers eine Gestalt haben, welche in jedem Körper verschieden und anders ist als die Gestalten der Theilchen welche die Form eines andern Körpers bilden? Jetzt haben Sie mir das Verfahren angegeben, dessen Sie sich bei Aufsuchung noch unbekannter Wahrheiten bedienen. [275]) Ich finde, dass dieses Verfahren vorzüglich und dabei sehr leicht ausführbar ist, soweit ich es verstanden habe, und ich kann versichern, dass ich durch diesen einzigen Umstand grosse Fortschritte in der Mathematik gemacht habe. Deshalb möchte ich, dass Sie mir die wahre Definition der zureichenden, wahren, falschen, eingebildeten und zweifelhaften Vorstellungen mittheilten. Ich habe nach dem Unterschied zwischen der zureichenden und wahren Vorstellung gesucht,

aber bis jetzt nichts finden können, als dass, wenn ich eine Sache untersuchte und einen festen Begriff oder Vorstellung, dass, sage ich (um weiter zu prüfen, ob diese wahre Vorstellung auch die zureichende Vorstellung einer Sache sei) ich mich fragte, was die Ursache dieser Vorstellung oder dieses Begriffes sei; nachdem ich diese erkannt, fragte ich von Neuem, was die Ursache dieses Begriffes sei und so habe ich immer fortgefahren, die Ursachen von den Ursachen der Vorstellungen aufzusuchen, bis ich eine solche erreichte, von der ich keine andere Ursache finden konnte, als dass unter allen möglichen Vorstellungen, die ich in mir habe, diese eine auch aus ihnen besteht. Wenn man z. B. fragt, worin der wahre Ursprung unsrer Irrthümer bestehe, so wird Descartes antworten, darin, dass man Dingen zustimmt, die noch nicht klar erfasst sind. Allein gesetzt, ich habe die wahre Vorstellung eines Gegenstandes, so werde ich doch nicht Alles hier zur Erkenntniss desselben Nothwendige bestimmen können, wenn ich auch die zureichende Vorstellung dieses Gegenstandes erlangt habe. Um nun diese zu erlangen, suche ich wieder nach der Ursache dieses Begriffes, weshalb es nämlich kommt, dass man noch nicht klar eingesehenen Dingen zustimmt und ich antworte, dass dies aus dem Mangel der Kenntniss komme. Hier kann ich aber nun nicht weiter zurückgehen und die Ursache suchen, weshalb wir Etwas nicht wissen und so sehe ich, dass ich die zureichende Ursache unsrer Irrthümer gefunden habe.

Hier bitte ich Sie indess um Auskunft, ob, da bekanntlich viele, auf unendlich viele Weise ausgedrückte Dinge ihre zureichende Vorstellung haben und aus jeder zureichenden Vorstellung, was man von der Sache wissen kann, entwickelt werden kann, obgleich aus einer leichter als aus der andern, ob es ein Mittel giebt, um zu erkennen, welche zureichende Vorstellung am besten dazu geeignet ist. Wenn z. B. die zureichende Vorstellung des Kreises in der Gleichheit der Halbmesser besteht, so besteht sie doch auch in der Gleichzeit der unzähligen rechtwinkligen Vierecke, die aus den Abschnitten zweier sich kreu-

zenden Linien im Kreise entstehen; und so hat der Kreis noch unzählig viele Ausdrucksweisen, von welchen jede die zureichende Natur des Kreises darlegt. Wenn man auch aus jeder alles Andere ableiten kann, was über den Kreis gewusst werden kann, so geschieht dies doch aus der einen weit leichter als aus der andern.

So kann man auch, wenn man auf die Applicaten[275 b)] der krummen Linien achtet, Vieles in Betreff deren Richtungen ableiten, aber leichter geschieht dies, wenn man die Tangenten betrachtet. Damit habe ich auch zeigen wollen, wie weit ich in dieser Untersuchung schon gekommen bin. Ich erwarte von Ihnen deren Abschluss, oder Berichtigung, wo ich geirrt und auch die erbetene Definition. Leben Sie wohl.[276)]

D., den 5. Januar 1675.

Vierundsechzigster Brief (Vom Januar 1675).

Von **Spinoza** an Herrn . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeehrter Herr!

Unter einer wahren und einer zureichenden Vorstellung erkenne ich nur den Untschied an, dass das Wort: wahr sich nur auf die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande, das Wort: zureichend sich auf die Natur der Vorstellung an sich bezieht. Deshalb liegt der Unterschied beider nur in der äussern Beziehung. Um aber zu wissen, aus welcher Vorstellung von den vielen Vorstellungen einer Sache alle Eigenschaften derselben abgeleitet werden können, so halte ich nur das Eine fest, dass diese Vorstellung oder Definition der Sache die wirkende Ursache ausdrücken muss. So frage ich z. B. behufs Erforschung der Eigenschaften des Kreises nur, ob ich aus der Vorstellung des Kreises, wonach er unzählige gleiche Rechtecke enthält, alle seine Eigenschaften ableiten kann; ich sage, dass ich ermittle, ob diese Vorstellung die zureichende Ursache des Kreises enthält und wenn dies nicht der Fall ist,

suche ich eine andere; nämlich die, dass der Kreis ein Raum ist, beschrieben von einer Linie, deren eines Ende fest und das andere beweglich ist. Diese Definition enthält die bewirkende Ursache und deshalb weiss ich, dass ich alle Eigenschaften des Kreises daraus ableiten können. Ebenso werde ich, wenn ich Gott als das höchst vollkommene Wesen definire, da diese Definition nicht die wirkende Ursache ausdrückt (ich verstehe nämlich unter wirkender Ursache sowohl die innere wie die äussere), auch nicht alle Eigenschaften Gottes daraus entnehmen können; wohl aber, wenn ich Gott als ein Wesen definire u. s. w.; man sehe die Def. 6, Th. 1 der Ethik. [277])

Das Uebrige in Betreff der Bewegung und des Verfahrens behalte ich mir zu einer andern Gelegenheit vor, da ich es noch nicht in die nöthige Ordnung gebracht habe.

Wenn Sie über die krummen Linien sagen, dass aus den Applicaten derselben Vieles über deren Richtung abgeleitet werden könne, dass aber dies leichter durch Betrachtung ihrer Tangenten geschehe, so bin ich vielmehr der Ansicht, dass bei Betrachtung der Tangenten auch vieles sich schwerer wird ableiten lassen als durch Betrachtung der Applicaten, und ich meine, dass aus bestimmten Eigenschaften einer Sache (bei jedweder gegebenen Vorstellung derselben), Manches leichter, Anderes schwerer aufgefunden werden kann (was jedoch Alles zur Natur des Gegenstandes gehört); aber das ist zu beobachten, dass man eine solche Vorstellung sucht, aus der Alles entwickelt werden kann, wie ich oben gesagt habe; [278]) denn wenn man alles Mögliche aus einer Sache ableiten will, so folgt nothwendig, dass die letzten Folgerungen schwieriger sein werden, als die vorhergehenden; u. s. w.

Fünfundsechzigster Brief (Vom 25. Juli 1675).

Von Herrn . . . . . . an **Spinoza.** [278 b)]

Vortrefflicher Herr!

Ich bitte Sie ernstlich, die hier folgenden Bedenken zu lösen und Ihre Antwort darauf mir gefälligst zugehen zu lassen. Ich bitte um einen direkten Beweis, nicht um einen solchen, der blos zu Unmöglichkeiten führt, 1) darüber, ob wir mehr Attribute von Gott als die Ausdehnung und das Denken erkennen können? Ob daraus folgt, dass Geschöpfe, die aus andern Attributen bestehen, die Ausdehnung nicht enthalten können? Es würde daraus sich ergeben, dass es so viel Welten geben muss, als Attribute Gottes. Von so grosser Ausdehnung z. B. unsre Welt bestände, von ebenso grosser Ausdehnung müssten auch die mit andern Attributen versehenen Welten sein; sowie wir aber ausser dem Denken nur an der Ausdehnung Theil haben, so würden auch die Geschöpfe jener Welten nur an den Attributen ihrer Welt und an dem Denken Theil nehmen.

2) Kann, da Gottes Verstand, seinem Wesen und Dasein nach, von dem unsrigen verschieden ist, er mit dem unsrigen nichts gemein haben und deshalb kann (nach Lehrs. 3, Th. I. der Ethik) Gottes Verstand nicht die Ursache des unsrigen sein.

3) Sagen Sie in der Erläuterung zu Lehrs. 10, Th. I. der Ethik. „Nichts sei klarer in der Natur, als dass „jedes Ding unter einem Attribute aufgefasst werden „müsse (was ich durchaus verstehe), und dass, je mehr „es Realität oder Sein habe, um so mehr Attribute „ihm zukommen müssen.“ Hieraus scheint zu folgen, dass es Dinge giebt, die drei, vier und noch mehr Attribute haben, wenn man aus dem Bewiesenen nicht zu folgern hat, dass jedes Ding nur aus zwei Attributen bestehe, nämlich aus einem bestimmten Attribute Gottes und aus der Vorstellung dieses Attributs.

4) Möchte ich gern einige Beispiele von dem haben, was von Gott unmittelbar hervorgebracht worden und von dem, was vermittelst einer unendlichen Modi-

fication hervorgebracht wird. Zu ersterem gehört wohl das Denken und die Ausdehnung, zu letzterem der Verstand bei dem Denken und die Bewegung bei der Ausdehnung.

Dies ist es, was ich von Ihnen, wenn Ihre Zeit es gestattet, erbitte. Leben Sie wohl u. s. w. [279])

Den 25. Juli 1675.

Sechsundsechzigster Brief (Vom 29. Juli 1675).

Von **Spinoza** an Herrn . . . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Erfahrener Herr!

Ich freue mich, dass Sie endlich die Gelegenheit hatten, mich mit einem Brief zu stärken, der mir immer höchst angenehm ist, so dass ich bitte, recht fleissig damit fortzufahren.

Ich wende mich zu Ihren Zweifeln und sage in Betreff des ersten, dass die menschliche Seele nur jene Kenntniss erlangen kann, welche die Vorstellung ihres wirklich bestehenden Körpers einschliesst, oder die aus dieser Vorstellung abgeleitet werden kann. Denn jedes Dinges Macht wird nur durch sein Wesen bestimmt (nach Lehrs. 7, Th. III der Ethik); das Wesen der Seele (nach Lehrs. 13, Th. II. der Ethik) besteht aber nur darin, dass sie die Vorstellung ihres wirklich bestehenden Körpers ist. Deshalb erstreckt sich der Seele Kraft, einzusehen, nur auf das, was diese Vorstellung ihres Körpers in sich enthält, oder was aus ihr folgt. Diese Vorstellung des Körpers schliesst aber nur Gottes Attribute der Ausdehnung und des Denkens ein. Denn ihr Gegenstand, der Körper (nach Lehrs. 6, Th. II.), hat Gott zur Ursache, insofern er unter dem Attribute der Ausdehnung und nicht unter einem andern aufgefasst wird und deshalb (nach Gr. 6, Th. I.) schliesst diese Vorstellung des Körpers die Erkenntniss Gottes ein, soweit er nur unter dem Attribute der Ausdehnung aufgefasst wird. Ferner hat diese Vorstellung, soweit sie ein Zustand des Denkens ist,

Gott auch (nach demselben Lehrsatz) zur Ursache, soweit er ein denkendes Wesen ist und nicht, soweit er unter einem andern Attribut aufgefasst wird und deshalb schliesst die Vorstellung dieser Vorstellung (nach demselben Gr.) die Erkenntniss Gottes ein, soweit er unter dem Attribut des Denkens und nicht eines andern aufgefasst wird. Es erhellt also, dass die menschliche Seele oder die Vorstellung des menschlichen Körpers keine Attribute weiter als diese zwei einschliesst und ausdrückt. Auch kann aus diesen beiden Attributen und deren Bestimmungen kein andres Attribut Gottes (nach Lehrs. 16, Th. I.) gefolgert, noch begriffen werden. Und daraus schliesse ich, dass die menschliche Seele nur diese beiden Attribute erkennen kann, wie auch der Satz aufgestellt worden ist. [280]) Wenn Sie aber noch fragen, ob deshalb so viel Welten, als es Attribute giebt, anzunehmen sind, so sehen Sie Erl. zu Lehrs. 7, Th. II. der Ethik nach. [281]) Uebrigens könnte dieser Satz noch leichter durch Führung des Gegners zu dem Widersinnigen bewiesen werden und ich ziehe diese Beweisart, wenn der Lehrsatz verneinend ist, der andern vor, weil sie mit der Natur des Aehnlichen mehr übereinstimmt. Allein Sie wünschen nur positive Beweise und so gehe ich zu dem Andern über, wo Sie fragen, ob Etwas von etwas Anderm, das in seinem Wesen wie in seinem Dasein ganz verschieden von ihm ist, hervorgebracht werden könne, da, was so verschieden ist, nichts Gemeinsames zu haben scheine. Allein jedes Einzelne ist, abgesehen von dem, was durch sein Aehnliches hervorgebracht wird, sowohl dem Wesen wie dem Dasein nach von seiner Ursache verschieden und ich sehe deshalb keinen Grund zu Zweifeln. [282])

In welchem Sinne ich aber es verstehe, dass Gott die wirkende Ursache der Dinge, sowohl nach ihrem Wesen, als nach ihrem Dasein ist, dass habe ich wohl genügend in der Erläuterung und dem Zusatz zu Lehrs. 25, Th. I. der Ethik dargelegt. [283])

Den Grundsatz der Erläuterung zu Lehrs. 10, Th. I. bilden wir, wie ich am Ende der Erläuterung angedeutet habe, aus der Vorstellung, die wir von dem unbedingt unendlichen Wesen haben und nicht davon, dass es Dinge giebt oder geben könnte, welche drei, vier und mehr Attribute haben.

Endlich sind die von Ihnen erbetenen Beispiele zur ersten Art bei dem Denken: „Der schlechthin unendliche Verstand" und bei der Ausdehnung: „Die Bewegung und die Ruhe;" von der zweiten Art ist ein Beispiel: „Die Gestalt des ganzen Weltalls", was, obgleich es auf unendliche Weise wechselt, doch immer dasselbe bleibt.[284]) Man sehe Erläuterung zu Lehns. 7 vor dem Lehrs. 14, Th. II. der Ethik.

Hiermit glaube ich, geehrter Herr, auf Ihre und Ihres Freundes Einwürfe geantwortet zu haben; sollte aber noch ein Bedenken bei Ihnen bestehen bleiben, so bitte ich es mir gefälligst mitzutheilen, um es ebenfalls, wenn ich es vermag, zu beseitigen. Leben Sie wohl u. s. w.

Im Haag, den 29. Juli 1675.

Siebenundsechzigster Brief (Vom 12. August 1675.)

Von ...... an Spinoza.

Berühmter Mann!

Ich erbitte mir einen Beweis für Ihren Satz, dass die Seele nur die Attribute der Ausdehnung und des Denkens von Gott erfassen kann. Obgleich ich dies deutlich einsehe, so scheint mir doch das Gegentheil aus Erläuterung zu Lehns. 7, Th. II. der Ethik zu folgen; indess vielleicht nur deshalb, weil ich den Sinn dieser Erläuterung nicht recht erfasse. Ich habe deshalb mich entschlossen, die Art und Weise, wie ich dies ableite, klar darzulegen und bitte Sie, berühmter Mann, inständig, mich mit Ihrer gewohnten Freundlichkeit zu unterstützen, wo ich Ihre Meinung nicht recht gefasst haben sollte. Es verhält sich nun so: Wenn ich auch daraus folgere, dass es nur eine Welt giebt, so ergiebt sich doch auch dies klar daraus, dass sie auf unendliche Weise ausgedrückt ist und dass deshalb auch jede einzelne Sache auf unendliche Weise ausgedrückt ist. Daraus scheint zu folgen, dass jene Modification, welche meinen Körper ausdrückt, wenn sie auch nur eine Modification ist, doch auf unzählige Weisen

ausgedrückt ist; einmal durch das Denken, dann durch die Ausdehnung, drittens durch ein mir unbekanntes Attribut Gottes und so fort ohne Ende, weil die Attribute Gottes unzählig sind und die Ordnung und Verbindung der Modificationen in allen dieselbe sein soll. Hier entsteht nun schon die Frage, weshalb die Seele, welche eine gewisse Modification darstellt und welche Modification nicht blos durch die Ausdehnung, sondern durch unendlich viele andere Weisen ausgedrückt ist, weshalb, sage ich, die Seele nur die durch die Ausdehnung ausgedrückte Modification, d. h. den menschlichen Körper, aber keinen Ausdruck durch andere Attribute auffasst?

Indess erlaubt mir die Zeit nicht, dies weiter zu verfolgen und vielleicht können alle diese Zweifel durch häufiges Nachdenken gehoben werden.[285])

London, den 12. August 1675.

Achtundsechzigster Brief
(Vom 18. August 1675.)

Von **Spinoza** an . . . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeehrter Herr!

. . . . . Um übrigens auf Ihren Einwurf zu antworten, so sage ich, dass zwar jede Sache in dem unendlichen Verstande Gottes auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist; aber deshalb können jene unzähligen Vorstellungen, durch die sie ausgedrückt werden, nicht ein und dieselbe Seele der einzelnen Sache bilden, sondern unzählig viele Seelen; denn jede dieser unzähligen Vorstellungen hat mit den andern keine Verbindung, wie ich in derselben Erläuterung zu Lehns. 7, Th. II. der Ethik dargelegt habe und aus Lehrs. 10, Th. I. erhellt. Wenn Sie hierauf ein wenig Acht haben, werden Sie keine Schwierigkeiten mehr antreffen; u. s. w.[286])

Im Haag, den 18. August 1675.

Neunundsechzigster Brief (Vom 2. Mai 1676.)

Von . . . . . . an Spinoza.

Berühmter Mann!

. . . . . Zunächst kann ich nur schwer begreifen, was von dem früheren Dasein der Körper bewiesen wird, welche Bewegung und Gestalt haben; denn in der Ausdehnung, wenn man die Sache schlechthin betrachtet, kommt der Art nichts vor.[287]) Sodann möchte ich von Ihnen darüber belehrt werden, wie man die Stelle über das Unendliche in Ihrem Brief verstehen soll, wo Sie sagen: „Aber sie schliessen nicht, dass „dergleichen alle Zahl durch die Menge der Theile „übersteigt."[288]) Mir scheinen nämlich alle Mathematiker von dergleichen Unendlichen immer zu beweisen, dass die Zahl der Theile so gross ist, dass sie alle angebbare Zahl übersteigen und in dem daselbst beigebrachten Beispiel von den zwei Kreisen scheinen Sie selbst dies nicht zu behaupten, was Sie doch unternommen hatten. Denn Sie zeigen da nur, dass die Kreise dies Unendliche nicht wegen der übermässigen Grösse des zwischen ihnen befindlichen Raumes enthalten, oder weil wir kein Grösstes und Kleinstes hier hätten. Allein Sie beweisen nicht, wie Sie wollten, dass die Kreise das Unendliche nicht von der Menge der Theile haben; u. s. w.[289])

Den 2. Mai 1676.

Siebzigster Brief (Vom 5. Mai 1676).

Von Spinoza an . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeehrter Herr!

Das, was ich in meinem Briefe von dem Unendlichen gesagt habe, dass die Kreise nämlich die Unend-

lichkeit der Theile nicht in Folge der Menge der Theile enthalten, erhellt daraus, dass, wenn die Unendlichkeit aus deren Menge abgeleitet würde, man keine grössere Menge der Theile sich vorstellen könnte, vielmehr müsste deren Menge grösser als jede gegebene sein, was aber falsch ist; denn in dem ganzen Zwischenraum zweier Kreise mit verschiedenen Mittelpunkten stellt man sich noch einmal so viel Theile als in dessen Hälfte vor, und dennoch ist die Zahl der Theile sowohl bei der Hälfte wie bei dem ganzen Zwischenraum grösser, als jede angebliche Zahl.[290]) Ferner ist es, wie Sie sagen, nicht blos schwer, sondern unmöglich, aus der Ausdehnung, wie Descartes sie auffasst, nämlich als eine ruhende Masse, das Dasein der Körper zu beweisen. Denn ein ruhender Stoff wird, soweit es von ihm abhängt, in seiner Ruhe verharren; er kann nur von einer äussern Ursache zur Bewegung gebracht werden und deshalb habe ich früher nicht angestanden, zu behaupten, dass die Prinzipien des Descartes über die natürlichen Dinge unnütz, wenn nicht widersinnig seien.[291])

Im Haag, den 5. Mai 1676.

Einundsiebzigster Brief (Vom 23. Juni 1676).

Von . . . . . . an **Spinoza**.

Gelehrter Herr!

Ich möchte, dass Sie mir gefälligst angäben, wie aus dem Begriffe der Ausdehnung nach Ihrer Auffassung die Mannichfaltigkeit der Dinge geradeaus bewiesen werden kann. Sie werden sich des Ausspruchs von Descartes entsinnen, wo er sagt, dass er sie in keiner andern Weise daraus ableiten könne, als durch Annahme einer von Gott gewirkten Bewegung, welche dies in der Ausdehnung bewirkt habe. Danach leitet er also, nach meiner Auffassung, das Dasein der Körper nicht von dem ruhenden Stoffe ab, wenn man nicht etwa die Annahme eines bewegenden Gottes für Nichts gelten lassen will; zumal da von Ihnen nicht gezeigt worden, wie dies aus dem Wesen

Gottes geradezu nothwendig folgt und da Descartes glaubte, dass dieser Beweis die menschliche Fassungskraft übersteige. Deshalb erbitte ich mir dies von Ihnen, da ich wohl weiss, dass Sie hierüber anders denken und da hoffentlich kein anderer gewichtiger Grund Sie von der Veröffentlichung desselben zurückhält; denn wenn dies der Fall gewesen wäre, so würden Sie unzweifelhaft dergleichen nicht dunkel angedeutet haben. Seien Sie jedoch überzeugt, dass, mögen Sie mir offen Etwas mittheilen oder verhehlen, meine Anhänglichkeit an Sie unverändert bleiben wird.[202])

Der Grund, weshalb ich dies besonders erbitte, ist, weil ich in der Mathematik immer bemerkt, dass wir aus jeder Sache an sich betrachtet, d. h. aus der Definition derselben, nur eine einzige Eigenschaft ableiten können; um mehr Eigenschaften zu erlangen, müssen wir die Sache auf Anderes beziehen, dann entstehen aus der Verbindung der Definitionen dieser Sachen neue Eigenschaften. Wenn ich z. B. den Umring des Kreises allein betrachte, so kann ich nichts anderes folgern, als dass er überall gleichförmig sich ähnlich ist und durch diese Eigenschaft unterscheidet er sich allerdings wesentlich von andern krummen Linien; aber ich kann keine weiteren Eigenschaften daraus ableiten. Wenn ich aber diese Eigenschaft auf Anderes beziehe, nämlich auf die aus dem Mittelpunkt gezogenen Halbmesser, oder auf zwei sich innerhalb des Kreises schneidende Linien, oder auch auf Anderes, so vermag ich noch mehr Eigenschaften daraus abzuleiten. Dies scheint allerdings gewissermassen dem Lehrs. 16 der Ethik zu widersprechen, welcher der wichtigste im Th. I. Ihrer Abhandlung ist, wo als bekannt angenommen wird, dass aus der gegebenen Definition jeder Sache mehrere Eigenschaften abgeleitet werden können; allein mir scheint dies unmöglich, wenn die definirte Sache nicht auf etwas Anderes bezogen wird. Daher kommt es auch, dass ich nicht einsehen kann, wie aus einem Attribute, an sich allein betrachtet, z. B. aus der Ausdehnung, die unendliche Mannichfaltigkeit der Körper hervorgehen kann. Sollten Sie aber meinen, dass dies allerdings nicht aus einem allein betrachteten, sondern aus allen zugleich aufgefassten geschehen könne, so möchte

ich darüber, und wie dies zu verstehen ist, von Ihnen belehrt werden. Leben Sie wohl u. s. w.

Paris, den 23. Juni 1676.

Zweiundsiebzigster Brief (Vom 15. Juli 1676.)

Von **Spinoza** an Herrn . . . . . .

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Hochgeborner Herr!

Wenn Sie fragen, ob aus dem blossen Begriffe der Ausdehnung die Mannichfaltigkeit der Dinge gradeaus bewiesen werden könne, so glaube ich schon klar dargelegt zu haben, dass dies unmöglich ist. Deshalb wird der Stoff von Descartes unrichtig durch die Ausdehnung definirt, er muss vielmehr nothwendig durch ein Attribut erklärt werden, das eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Indess werde ich vielleicht hierüber mit Ihnen, wenn mein Leben aushält, deutlicher verhandeln, da ich bis jetzt hierüber nichts in geordneter Weise habe abfassen können.[293])

Wenn Sie dann bemerken, dass man aus der Definition irgend einer Sache, an sich betrachtet, nur eine einzige Eigenschaft abzuleiten vermöge, so gilt dies vielleicht für die einfachsten Dinge oder für die Gedankendinge (zu denen ich auch die Figuren rechne), aber nicht für die wirklichen. Denn daraus allein, dass ich Gott als ein Wesen definire, zu dessen Wesen das Dasein gehört, folgere ich mehrere seiner Eigenschaften, z. B. dass er nothwendig besteht, dass er ein einziger ist, dass er unveränderlich ist, unendlich u. s. w., und so könnte ich noch mehrere Beispiele anführen, was ich jedoch jetzt unterlasse.[294])

Endlich bitte ich Sie zu ermitteln, ob die Abhandlung von Dr. Huet[295]) (nämlich gegen die theologisch-politische Abhandlung), von der Sie früher geschrieben haben, ans Licht gekommen ist und ob Sie mir ein Exemplar übersenden können. Ferner, ob die neuen Entdeckungen über die Zurückwerfung der Strahlen

Ihnen schon bekannt geworden sind? Damit leben Sie wohl, hochgeborner Herr, und bewahren Sie Ihre Zuneigung u. s. w.

Im Haag, den 15. Juli 1676.

Dreiundsiebzigster Brief (Vom 10. Sept. 1675).

Von Albert Burgh[196]) an Spinoza.

Meinen Gruss vorausgeschickt.

Ich versprach Ihnen bei meiner Abreise aus meinem Vaterlande zu schreiben, wenn mir etwas Bemerkenswerthes auf meiner Reise begegnen sollte. Da dieser Fall, und zwar in grossem Gewicht bei mir eingetreten ist, löse ich mein Versprechen und melde Ihnen, dass ich durch Gottes unendliche Barmherzigkeit in die Katholische Kirche zurückgeführt und deren Mitglied geworden bin. Wie dies gekommen ist, werden Sie aus der Schrift, die ich dem berühmten und erfahrnen Herrn Dr. Cränenus, Professor in Leyden,[197]) gesandt habe, näher ersehen können; ich füge deshalb hier nur das bei, was auf Ihren Vortheil sich bezieht.

Je mehr ich Sie früher wegen der Feinheit und des Scharfsinnes Ihres Geistes bewundert habe, desto mehr beweine und beklage ich Sie jetzt; denn Sie sind ein geistreicher Mann und haben von Gott einen mit glänzenden Gaben gezierten Verstand empfangen; Sie lieben die Wahrheit selbst mit Heftigkeit; aber Sie lassen sich von dem elenden und stolzesten Herrn der bösen Geister irreleiten und betrügen. Denn was ist Ihre ganze Philosophie Anderes, als eine reine Täuschung und Chimäre? und dennoch bauen Sie darauf nicht blos die Ruhe Ihrer Seele in diesem Leben, sondern auch das ewige Heil derselben. Sehen Sie doch, auf welchen elenden Grund alle Ihre Aussprüche sich stützen. Sie behaupten, endlich die wahre Philosophie gefunden zu haben; aber wie wollen Sie wissen, dass Ihre Philosophie die beste von allen jenen ist, die einmal in der Welt gelehrt worden sind oder jetzt gelehrt werden und später noch gelehrt werden

werden? Haben Sie, um von der Berücksichtigung der zukünftigen zu schweigen, alle jene alten und neuen Philosophieen, welche hier und in Indien und aller Orten auf der ganzen Erde gelehrt werden, geprüft? Und selbst wenn Sie dies gethan, woher wissen Sie, dass Sie die beste erwählt haben? Sie werden sagen, meine Philosophie stimmt mit der rechten Vernunft, die andern widerstreiten ihr; allein alle andern Philosophen, Ihre Schüler ausgenommen, weichen von Ihnen ab und behaupten von ihrer eignen dasselbe, was Sie von der Ihrigen und bezüchtigen Sie ebenso der Unwahrheit und des Irrthums, wie sie es mit Jenen thun. Offenbar haben Sie also, damit die Wahrheit Ihrer Philosophie einleuchte, besondere Gründe beizubringen, welche den übrigen Philosophen nicht gemeinsam, sondern blos auf die Ihrige anwendbar sind; oder Sie müssen zugestehen, dass Ihre Philosophie ebenso ungewiss und trügerisch als die der Andern ist.

Ich wende mich jedoch gleich zu Ihrem Buche, dem Sie jenen göttlichen Titel vorgesetzt haben,[298]) und werfe Ihre Philosophie mit Ihrer Theologie zusammen, da Sie in Wahrheit dies selbst thun, obgleich Sie mit teuflischer List vorgeben, die eine sei von der andern verschieden und habe verschiedene Grundsätze. Ich fahre also so fort.

Sie werden also vielleicht sagen: Andere haben die heilige Schrift nicht so vielmal als ich gelesen und aus dieser heiligen Schrift selbst, deren anerkanntes Ansehen den Unterschied zwischen den christlichen und andern Völkern der Erde ausmacht, beweise ich meine Aussprüche. Aber wie? Indem ich die klaren Stellen an die dunkeln halte, erkläre ich die Schrift und aus dieser meiner Auslegung bilde ich meine Sätze oder Beläge, oder bestätige die schon vorher in meinem Gehirn gebildeten Sätze. Ich beschwöre Sie aber, ernstlich zu bedenken, was Sie sagen: Woher wissen Sie denn, dass Sie besagte Vergleichung gut ausführen und dass diese Vergleichung, selbst wenn sie recht geschehen ist, zur Auslegung der heiligen Schrift ausreicht und dass Sie also die Auslegung der heiligen Schrift recht beginnen? Zumal da die Katholiken sagen und es durchaus wahr ist, dass das Wort Gottes nicht ganz in Schriften überliefert sei und daher die heilige Schrift nicht durch die heilige Schrift

allein erklärt werden könne; und zwar nicht blos nicht von einem Menschen, sondern auch nicht von der Kirche selbst, die allein die Auslegerin derselben ist. Auch die apostolischen Ueberlieferungen müssen betrachtet werden, wie aus der heiligen Schrift selbst und aus dem Zeugniss der heiligen Väter hervorgeht und was auch mit der Vernunft und Erfahrung übereinstimmt. Wenn so Ihre Grundlage durchaus falsch und verderblich ist, wo bleibt da Ihre ganze, auf diese falsche Grundlage gestützte und aufgebaute Lehre?

Deshalb mögen Sie, wenn Sie an den gekreuzigten Christus glauben, Ihre abscheuliche Ketzerei erkennen; wenden Sie sich ab von der Verkehrtheit Ihrer Natur und versöhnen Sie sich wieder mit der Kirche!

Beweisen Sie denn Ihre Sätze anders, als alle Ketzer gethan haben, die je die Kirche verlassen haben und noch jetzt verlassen und in Zukunft verlassen werden, und wie diese thun und thun werden? Denn Alle benutzen, wie Sie, denselben Grundsatz, indem sie nämlich die heilige Schrift allein zur Bildung und Bestätigung ihrer Lehren verwenden.

Auch darf es Ihnen nicht schmeicheln, dass vielleicht die Calvinisten und Reformirten und auch die Lutheraner und Mennoniten und Socinianer u. s. w. Ihre Lehre nicht widerlegen können; denn alle diese sind, wie gesagt, gleich elend wie Sie, und sitzen mit Ihnen in dem Schatten des Todes.

Wenn Sie aber an Christus nicht glauben, so sind Sie elender, als sich sagen lässt. Aber es giebt ein leichtes Mittel; wenden Sie sich ab von Ihren Sünden, indem Sie die verderbliche Anmassung Ihrer traurigen und unsinnigen Ausführungen erkennen. Sie glauben nicht an Christus und weshalb nicht? Sie werden sagen, weil die Lehre und das Leben Christi meinen Grundsätzen, und ebenso die Lehre der Christen über Christus selbst meiner Lehre nicht entsprechen. Aber ich wiederhole: Halten Sie sich denn für grösser als Alle, die je im Staat und in der Kirche Gottes sich erhoben haben? grösser als die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Lehrer, Bekenner, Jungfrauen und die unzähligen Heiligen, ja gotteslästerlicher Weise grösser, als selbst unser Herr Jesus Christus? Also übertreffen Sie allein Jene an Lehre,

Lebensweise und allem Andern? Sie elendes Menschenkind, Sie niedriger Erdenwurm; ja Sie Asche und Speise der Würmer, Sie wollen sich der unendlichen, Fleisch gewordenen Weisheit des ewigen Vaters in unaussprechlicher Lästerung voranstellen? Sie allein wollen sich für klüger und grösser als Alle halten, die je seit Anfang der Welt in der Kirche gewesen sind und an den kommenden Christus oder an den gekommenen geglaubt haben und noch glauben? Auf welche Grundlage stützt sich Ihr verwegener, wahnsinniger, beklagenswerther und zu verwünschender Hochmuth?

Sie leugnen, dass Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, das ewige Wort der Weisheit des Vaters, sich im Fleische offenbart und für das Menschengeschlecht gelitten habe und gekreuzigt worden sei. Weshalb? Weil dies Alles Ihren Grundsätzen nicht entspricht. Allein abgesehen davon, dass schon erwiesen ist, dass Sie keine wahre Grundsätze haben, sondern falsche, unverschämte, unsinnige, sage ich jetzt sogar, dass, wenn Sie selbst auf wahren Prinzipien sich stützten und alles Weitere darauf errichteten, Sie doch damit Alles, was in der Welt ist, geschehen ist und geschehen wird, nicht erklären könnten und dass Sie nicht dreist behaupten dürften, dass, was mit diesen Grundsätzen sich nicht vereinige, deshalb wirklich unmöglich und falsch sei. Wie Vieles, ja Unzähliges giebt es nicht, was, wenn in natürlichen Dingen es eine sichere Erkenntniss giebt, Sie doch nicht erklären können, ja wo Sie nicht einmal den anscheinenden Widerspruch der Erscheinungen mit Ihren Erklärungen der übrigen, welche Erklärungen Sie für ganz gewiss halten, beseitigen können? Sie werden mit Ihren Grundsätzen Nichts von dem erklären können, was bei Beschwörungen und Zaubereien durch das blosse Aussprechen gewisser Worte oder durch alleiniges Vorhalten derselben oder von Zeichen, die in anderm Stoffe dargestellt sind, bewirkt wird; ebenso wenig die wunderbaren Vorgänge bei den von dem Teufel Besessenen. Ich selbst habe von alledem Beispiele gesehen und die sichersten Zeugnisse über unzählige solche Fälle von den glaubwürdigsten Personen einstimmig vernommen. Wie können Sie über das Wesen aller Dinge urtheilen, selbst wenn ich zugebe, dass einige der Vorstellungen, die Sie in Ihrem Kopfe haben, dem

Wesen dieser Dinge, deren zureichende Vorstellungen sie sind, entsprechen? Sie können ja nie sicher sein, ob von Natur die Vorstellungen aller geschaffenen Dinge in der menschlichen Seele enthalten sind,[209]) oder ob nicht viele, wo nicht alle, von äussern Gegenständen hervorgebracht werden können und wirklich hervorgebracht werden; so wie auch durch Einflössung von guten oder bösen Geistern und durch die klare göttliche Offenbarung. Wenn Sie also die Zeugnisse Anderer und die Erfahrung von den Dingen nicht beachten, wie wollen Sie da, abgesehen davon, dass Sie Ihr Urtheil der göttlichen Allmacht zu unterwerfen haben, aus Ihren Grundsätzen bestimmen und feststellen das wirkliche Sein oder Nicht-Sein, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Seins z. B. von Dingen (nämlich dass sie in der Welt wirklich bestehen oder nicht bestehen, oder dass sie bestehen können oder nicht können), wie die Wünschelruthe für die Entdeckung der Metalle und Gewässer in der Erde; den Stein, welchen die Alchymisten suchen; die Kraft der Worte und Zeichen; das Erscheinen guter und böser Geister und ihre Kraft, Wissenschaft und Beschäftigung; die Wiederherstellung der Pflanzen und Blumen in der Glasflasche, nachdem sie verbrannt worden; die Sirenen; die Zwerge, welche, wie man sagt, oft in Bergwerken sich zeigen; die Antipathieen und Sympathieen der meisten Dinge; die Undurchdringlichkeit des menschlichen Körpers u. s. w.? Von alledem können Sie, mein Herr Philosoph, und wenn die Feinheit und Schärfe Ihres Geistes tausendmal feiner noch wäre, als sie ist, nichts entscheiden und wenn Sie sich bei Entscheidung über diese und ähnliche Dinge nur auf Ihren Verstand verlassen, so denken Sie über das, was Sie noch nicht bemerkt oder erfahren haben, als wäre es unmöglich; obgleich es doch nur als ungewiss gelten darf, bis Sie durch das Zeugniss vieler so glaubwürdiger Personen überzeugt sein werden. Auch Julius Cäsar würde, nach meiner Meinung, so geurtheilt haben, wenn ihm Jemand gesagt hätte, dass man ein Pulver mischen könne und in den spätern Jahrhunderten dies allgemein geschehen werde, dessen Kraft so stark sei, dass es Festungen, ganze Städte ja selbst Berge in die Luft sprengen könne und dass es trotz seines Verschlusses in einem Orte doch bei seiner Entzündung sich plötzlich wunderbar ausdehne und Alles,

was seine Wirksamkeit hemme, zersprenge. Auch Julius Cäsar würde dies durchaus nicht geglaubt haben, sondern laut über den Menschen gelacht haben, der ihn etwas glauben machen wolle, was seinen Kenntnissen und seiner Erfahrung und der Kriegs-Wissenschaft widerspreche.

Lassen Sie uns indess auf unsern Gegenstand zurückkommen. Wenn Sie also die vorerwähnten Dinge nicht verstehen, noch erkennen, wie wollen Sie elender, vom teuflischen Stolze erfüllter Mann, über die schrecklichen Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi urtheilen, welche selbst die katholischen Lehrer für unbegreiflich erklären? Wie können Sie da in unsinniger, possenhafter und hohler Weise über unzählige Wunder und Zeichen schwätzen, welche nach Christus seine Apostel und Jünger und demnächst viele tausend Heilige zum Zeugniss und zur Bestätigung der Wahrheit des katholischen Glaubens durch die allmächtige Kraft Gottes verrichtet haben und die durch dieselbe allmächtige Barmherzigkeit und Güte Gottes auch heutzutage noch zahllos auf dem ganzen Erdkreise geschehen? Und wenn Sie dem nicht widersprechen können, wie Sie das sicherlich nicht können, was sträuben Sie sich da noch? Geben Sie die Hand und lassen Sie ab von Ihren Irrthümern und Sünden; ziehen Sie die Demuth an und werden Sie ein neuer Mensch!

Lassen Sie mich jetzt zur Wahrheit der Thatsachen übergehen, welche die wahrhafte Grundlage der christlichen Religion sind. Wie wollen Sie bei gehöriger Aufmerksamkeit die Beweiskraft der Uebereinstimmung so vieler Tausende von Menschen bestreiten, von denen viele Hunderte Sie an Gelehrsamkeit, Lehre und wahrhaftem Scharfsinn und Vollkommenheit des Lebens weit übertroffen haben und übertreffen? Die Alle einstimmig mit einem Munde sagen, Christus, der fleischgewordene Sohn des lebendigen Gottes, habe gelitten, sei gekreuzigt, für die Sünden der Menschen gestorben, wieder auferstanden, gen Himmel gefahren und herrsche im Himmel mit seinem ewigen Vater in Einheit des heiligen Geistes; und ebenso das Uebrige hierher Gehörige; ferner, dass von diesem Herrn Jesu und später von den Aposteln und übrigen Heiligen in seinem Namen durch die göttliche, allmächtige Kraft unzählige Wunder in der Kirche Gottes vollbracht worden, welche der Verstand der Menschen nicht fassen

kann, ja welche selbst dem gewöhnlichen Sinne widerstreben (und wovon bis auf diesen Tag die körperlichen Zeichen ohne Zahl und sichtbar weit und breit auf dem ganzen Erdenrund zerstreut vorhanden sind), und dass solche Wunder noch jetzt geschehen?

Könnte ich dann nicht ebenso leugnen, dass die alten Römer jemals gelebt haben? dass der Kaiser Julius Cäsar, nach Unterdrückung der Republik, das Regiment des Staats in eine Monarchie umgewandelt habe? indem ich mich nicht um die alten, sichtbaren, vielen Monumente kümmerte, welche die Zeit uns von der Macht der Römer übrig gelassen hat und nicht um das Zeugniss jener gewichtigen Schriftsteller, welche die Geschichte der Römischen Republik und Monarchie geschrieben und dabei Vieles über Julius Cäsar berichtet haben und nicht um das Urtheil so vieler Tausend Menschen, welche entweder die erwähnten Denkmäler gesehen haben, oder ihnen (da deren Dasein von unzähligen Personen bestätigt wird) ebenso wie den genannten Berichten geglaubt haben und noch glauben Könnte ich nicht dies Alles, und zwar aus dem Grunde, weil ich in der vergangenen Nacht geträumt habe, dass die Denkmäler aus der Römerzeit keine wirklichen, sondern nur Täuschungen seien und dass die Berichte über die Römer den sogenannten Romanen und deren kindischen Erzählungen über die Amadis-, die Gallischen und ähnliche Helden gleichstehen, und dass Julius Cäsar niemals gelebt, oder wenn dies der Fall, er ein schwarzgalliger Mensch gewesen sei, der nicht wirklich die Freiheit der Römer niedergeschlagen und sich selbst auf den Thron der kaiserlichen Majestät gesetzt, sondern der nur durch seine thörichten Einbildungen oder durch die Schmeicheleien seiner Freunde überredet, geglaubt habe, er habe so Grosses verrichtet?

Könnte ich dann nicht ebenso leugnen, dass die Tataren das Chinesische Reich erobert haben; dass Constantinopel der Sitz des Türkischen Reiches ist und unzähliges Andere? Aber würde mich dann Jemand wohl für gesund an Sinnen halten und nicht vielmehr als einen Wahnsinnigen beklagen und entschuldigen? Und zwar ist dies Alles nicht zulässig, weil es sich auf die übereinstimmende Ansicht vieler Tausende von Menschen stützt und deshalb seine Gewissheit die festeste ist; da es un-

möglich ist, dass Alle, die dies und vieles Andere behaupten, sich selbst oder Andere im Verlauf so vieler Jahrhunderte und zwar in der längsten Zeit, dass die Welt steht, der Reihe nach bis zu dem heutigen Tag hätten betrügen wollen.

Bedenken Sie weiter, dass die Kirche Gottes von dem Anfange der Welt bis zu dem heutigen Tag, in ununterbrochener Folge fortgepflanzt, unerschüttert und fest bestanden hat, während alle heidnischen und ketzerischen Religionen ihren Anfang erst später genommen, wenn nicht auch schon wieder untergangen sind, und dass dasselbe von den Reihen der Monarchen und von den Meinungen aller Philosophen gilt.

Bedenken Sie ferner drittens, dass die Kirche Gottes durch Christi Ankunft in dem Fleische von dem Dienst des Alten zu dem des Neuen Testaments geführt worden ist und dass sie von Christus selbst, dem Sohne des lebendigen Gottes, gegründet worden und dann durch die Apostel und deren Schüler und Nachfolger, also nach weltlicher Ansicht, von ungelehrten Männern erhalten und ausgebreitet worden. Diese Apostel haben trotzdem alle Philosophen beschämt, obgleich sie die christliche Lehre, welche dem natürlichen Verstande widerstreitet und alle menschliche Vernunft überschreitet, gelehrt haben. Es waren der Welt nach verachtete, niedrige und gemeine Leute, welche die Macht der Könige und Erdenfürsten nicht unterstützte, sondern die vielmehr von diesen durch vielerlei Peinigungen verfolgt wurden und alle Widerwärtigkeiten der Welt erlitten haben. Je mehr die mächtigsten Römischen Kaiser deren Werk zu hemmen und zu unterdrücken versuchten und obgleich sie viele Christen aller Stände in Martern zu Tode brachten, so nahm dasselbe doch an Grösse zu und so war in kurzer Zeit die Kirche Christi über den ganzen Erdkreis verbreitet und endlich bekehrten sich der römische Kaiser und die Könige und Fürsten Europas selbst zu dem christlichen Glauben und dabei wuchs die kirchliche Herrschaft zu jener ausgedehnten Macht, wie wir sie heute anstaunen. Und dies Alles ist erreicht durch Liebe, Sanftmuth, Geduld, Gottvertrauen und die übrigen christlichen Tugenden (nicht durch das Getöse der Waffen, die Gewalt zahlreicher Heere, die Verwüstung von Ländern, in welcher

Weise die weltlichen Fürsten ihre Gewalt ausdehnen), ohne dass die Pforten der Hölle etwas gegen die Kirche vermocht haben, wie Christus ihr verheissen hatte. Bedenken Sie hier auch das schrecklich und unsäglich strenge Strafgericht, wodurch die Juden auf die unterste Stufe des Elendes und Leidens gebracht worden sind, weil sie die Urheber von Christi Kreuzigung gewesen. Ueberschauen Sie, lesen Sie und lesen Sie nochmals die Geschichten aller Zeiten und Sie werden nichts Aehnliches selbst im Traume finden, was je in einer andern Gesellschaft sich zugetragen hat.

Bemerken Sie viertens, wie in dem Wesen der katholischen Kirche eingeschlossen und wahrhaft von dieser Kirche untrennbar die Eigenschaften sind, nämlich das Alter, vermöge dessen sie an Stelle der jüdischen Religion getreten, die zu ihrer Zeit die wahre war, und wie sie ihren Anfang von Christus vor 1650 Jahren rechnet und wodurch die Reihe ihrer Hirten, niemals unterbrochen, fortgegangen ist und wodurch es kommt, dass sie allein die heiligen und göttlichen Bücher rein und unverdorben mit der nicht geschriebenen Ueberlieferung des Wortes Gottes ebenso gewiss und unbefleckt besitzt; ferner die Unveränderlichkeit, vermöge deren sie ihre Lehre und Verwaltung der Gnadenmittel, so wie sie von Christus eingesetzt worden, unverletzt und, so wie es bestimmt worden, in ihrer Kraft bewahrt; ferner die Untrüglichkeit, vermöge deren sie alles zum Glauben Gehörige mit dem höchsten Ansehen und voller Sicherheit und Wahrheit bestimmt und entscheidet nach der Macht, die ihr Christus zu dem Ende verliehen und nach der Leitung des heiligen Geistes, dessen Braut die Kirche ist. Ferner die Unverbesserlichkeit, vermöge deren sie nicht verdorben und betrogen werden und nicht betrügen kann und deshalb niemals der Verbesserung bedarf; ferner die Einheit, vermöge deren alle ihre Glieder dasselbe glauben, dasselbe für den Glauben lehren, ein und denselben Altar und alle Gnadenmittel gemeinsam haben und in wechselseitigem Gehorsam nach einem Ziele streben; ferner, dass keine Seele sich unter irgend einem Vorwand von ihr trennen kann, ohne der ewigen Verdammniss zu verfallen, wenn der Mensch nicht vor seinem Tode in Reue sich wieder mit ihr vereint. Hieraus erhellt, dass alle Ketzer-

aus ihr geschieden sind, während sie sich immer gleich und beständig und fest, wie auf den Felsen Petri errichtet, bleibt. Ferner die weiteste Ausbreitung, vermöge deren sie sich sichtbar über die ganze Welt erstreckt. Von keiner anderen abgefallenen, oder ketzerischen, oder heidnischen Gesellschaft und von keinem staatlichen Regiment und von keiner philosophischen Lehre kann das Gleiche behauptet werden. Endlich ihre ewige Dauer bis zu dem Ende der Welt, dessen sie der Weg der Wahrheit selbst und das Leben versichert und welches auch die Erfahrung von allen diesen Eigenschaften, die ihr von demselben Christus durch den heiligen Geist ähnlich versprochen und ertheilt worden sind, offen darlegt.

Bedenken Sie fünftens die wunderbare Ordnung, mit der die Kirche, ein Körper von so bedeutendem Umfang, geleitet und regiert wird; dies zeigt, dass sie ganz besonders von Gottes Vorsehung abhängt und dass der heilige Geist ihre Verwaltung wunderbar bestimmt, schützt und leitet; wie die Harmonie, welche aus allen Dingen dieser Welt hervorleuchtet, die Allmacht, Weisheit und unendliche Vorsehung anzeigt, die Alles geschaffen hat und noch jetzt erhält. In keiner anderen Gesellschaft herrscht solche schöne und strenge Ordnung ohne Unterbrechung.

Bedenken Sie sechstens, dass von den Katholiken unzählige Personen beiderlei Geschlechts (von denen noch heute Viele leben und ich selbst einzelne gesehen habe und kenne) höchst wundervoll und heilig gelebt und durch die allmächtige Kraft Gottes in Anbetung des Namens Jesu Christi viele Wunder verrichtet haben; dass auch heute noch plötzlich sich sehr Viele von dem schlechtesten zu einem besseren, wahrhaft christlichen und heiligen Leben bekehren; dass überhaupt Alle, je heiliger und vollkommen sie sind, um so demüthiger sind, sich für unwürdiger halten und andern das Lob eines heiligen Lebens abtreten und dass selbst die grössten Sünder dennoch immer die schuldige Achtung vor den Heiligthümern behalten, ihre eigene Bösartigkeit eingestehen, ihre Fehler und Unvollkommenheiten anklagen, von denselben befreit sein und sich bessern wollen. Deshalb kann man sagen, dass der vollkommenste Ketzer oder

Philosoph, den es je gegeben hat, kaum unter den unvollkommensten Katholiken der Beachtung verdient. Hieraus ergiebt sich auch und erhellt klar, dass die katholische Lehre von wunderbarer Weisheit und Tiefe ist; mit einem Worte, dass sie alle andern Lehren dieser Welt übertrifft; denn sie macht die Menschen besser, als die Mitglieder einer andern Gesellschaft es sind und sie lehrt und zeigt ihnen den sichern Weg zur Ruhe der Seele in diesem Leben und zu dem ewigen Heile, das nach diesem Leben zu gewinnen ist.

Siebentes bedenken Sie doch ernstlich die öffentlichen Bekenntnisse vieler, durch Eigensinn verhärteten Ketzer und ernster Philosophen, wonach diese erst nach empfangenem katholischen Glauben endlich eingesehen und erkannt haben, dass sie vorher elend, blind, unwissend, ja thöricht und wahnsinnig gewesen, weil sie, voll von Stolz und von dem Winde der Unverschämtheit aufgeblasen, sich fälschlich über die Andern in Kenntniss, Gelehrsamkeit und Vollkommenheit des Lebens weit erhoben hielten. Manche von ihnen haben dann ein heiliges Leben geführt und das Andenken zahlreicher Wunder hinterlassen; Manche sind dem Märtyrertode heiter und mit Jubel entgegengegangen und einzelne, wie der göttliche Augustinus, sind die scharfsinnigsten, gelehrtesten, weisesten und deshalb nützlichsten Lehrer der Kirche, gleich Säulen, geworden.

Schauen Sie endlich auf das elende und unruhige Leben der Ungläubigen, wenn sie auch eine grosse Heiterkeit der Seele annehmen und wollen, dass es scheine, sie führten ein angenehmes Leben mit innerem Seelenfrieden. Vor Allem schauen Sie auf deren unglücksvollen und erschreckenden Tod; ich selbst habe dergleichen Beispiele mit erlebt und unzählige andere kenne ich ebenso sicher aus den Berichten Anderer und der Geschichte. Lernen Sie deshalb an deren Beispiele in Zeiten weise werden.

Und so sehen Sie endlich oder ich hoffe wenigstens, dass Sie sehen, wie leichtsinnig Sie sich den Einfällen Ihres Gehirns überlassen (denn wenn Christus der wahre Gott ist und zugleich ein Mensch, wie ganz gewiss ist, so bedenken Sie, wohin Sie gelangt sind; was können Sie, wenn Sie in Ihren abscheulichen Irrthümern und

schweren Sünden verharren, anders erwarten, als die ewige Verdammniss? Bedenken Sie selbst, wie schrecklich diese ist, wie wenig Grund Sie haben, die ganze Welt, mit Ausnahme Ihrer wenigen Schmeichler, zu verlachen; wie thöricht Sie erscheinen, wenn Sie stolz und aufgeblasen werden über die Vortrefflichkeit Ihres Geistes und die Bewunderung Ihrer eitlen, ja gänzlich falschen und gottlosen Lehre; wie hässlich Sie sich und elender als die wilden Thiere machen, indem Sie sich den freien Willen nehmen; obgleich wenn Sie selbst ihn nicht in sich einführten und anerkennten, Sie sich selbst nicht täuschen und denken könnten, Ihre Lehre sei des höchsten Lobes und der genauesten Nachahmung würdig.

Wenn Sie nicht wollen (was ich nicht denken kann), dass Gott oder Ihr Nächster sich Ihrer erbarmen, so erbarmen Sie selbst wenigstens sich Ihres Elendes, in welchem Sie sich noch elender zu machen suchen, als Sie jetzt sind, oder weniger elend, als Sie sein werden, wenn Sie so fortfahren.

Kehren Sie um, philosophischer Mann; erkennen Sie Ihre weise Thorheit und Ihre thörichte Weisheit; werden Sie aus einem Stolzen ein Demüthiger und Sie werden geheilt sein. Beten Sie Christus an in seiner heiligen Dreieinigkeit, dass er gnädig sich Ihres Elendes erbarme und Sie aufnehme. Lesen Sie die heiligen Väter und Lehrer der Kirche und lernen Sie aus ihnen, was Sie thun müssen, um nicht zu verderben, sondern das ewige Leben zu erlangen. Berathen Sie sich mit Katholiken, die von gutem Lebenswandel, in ihrem Glauben tief bewährt sind; diese werden Ihnen Vieles sagen, was Sie nicht gewusst haben und worüber Sie staunen werden.

Ich habe diesen Brief an Sie in der wahrhaft christlichen Absicht geschrieben, erstens, damit Sie die Liebe erkennen, die ich für Sie hege, trotz dem, dass Sie ein Heide sind, und zweitens, um Sie zu bitten, dass Sie nicht fortfahren, auch Andere zu verderben.

Und so schliesse ich mit den Worten: Gott will Ihre Seele der ewigen Verdammniss entreissen, wenn nur Sie wollen. Zögern Sie nicht, Gott zu gehorchen,

der Sie so oft durch Andere gerufen hat. Jetzt ruft er Sie nochmals und vielleicht das letzte Mal durch mich und, auch ich, in dieser Weise von dem unsagbaren Erbarmen Gottes begnadigt, bitte Sie darum. Weigern Sie sich nicht. Wenn Sie Gott nicht hören, wenn er Sie ruft, so werden Sie den Zorn Gottes gegen sich erwecken und es ist Gefahr, dass Sie von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen, das elende Opfer der göttlichen, Alles in Zorn vollziehenden Gerechtigkeit werden. Möge der allmächtige Gott dies zu grösserem Ruhm seines Namens, zu dem Heile Ihrer Seele abwenden zum heilbringenden und nachzuahmenden Beispiele Ihrer vielen und unglücklichen Verehrer durch unsern Herrn und Erlöser Jesus Christus, welcher mit dem ewigen Vater lebt und herrscht in Einheit des heiligen Geistes als Gott durch alle Jahrhunderte in Ewigkeit. Amen. [300])

Florenz, den 10. September 1675.

Vierundsiebzigster Brief
(Aus den letzten Monaten des Jahres 1675).
Von **Spinoza an Albert Burgh.**
(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Was schon andere mir berichtet hatten und ich kaum glauben konnte, hat endlich Ihr Brief bestätigt. Sie sind nicht blos ein Mitglied der römischen Kirche geworden, sondern auch einer ihrer heftigsten Vorkämpfer und haben schon gelernt, Ihre Gegner zu verwünschen und ungestüm gegen Sie zu wüthen. Ich wollte Ihnen nicht antworten, in der Ueberzeugung, dass Sie mehr der Zeit als der Gründe bedürfen, um wieder zu sich selbst und den Ihrigen zu kommen, ohne andere Gründe zu erwähnen, welchen Sie früher zugestimmt haben, als wir über Stenonius (in dessen Fusstapfen Sie jetzt treten [301]) mit einander sprachen. Einige Freunde, welche mit mir von Ihren schönen Anlagen Grosses erwartet hatten, haben mich indess dringend gebeten, die Freundespflicht nicht zu versäumen; ich sollte mehr denken, wie Sie früher gewesen, als was Sie jetzt sind und dergleichen mehr. Dies hat mich endlich zu diesen Zeilen bestimmt und ich

bitte, dass Sie gefälligst mit ruhigem Gemüthe sie lesen.

Ich werde auch hier nicht von den Lastern der Priester und Päpste, wie die Gegner der römischen Kirche pflegen, sprechen, um Sie davon abzuwenden. Dergleichen pflegt oft aus Böswilligkeit verbreitet und mehr um zu reizen, als um zu belehren, angeführt zu werden; ich gestehe vielmehr zu, dass in der Römischen Kirche mehr Männer von grosser Gelehrsamsamkeit und erprobtem Lebenswandel gefunden werden als in einer andern christlichen Kirche; denn die Glieder jener sind zahlreicher und deshalb werden auch mehr solcher Männer in ihr angetroffen. Allein dies werden Sie doch nicht leugnen können, wenn Sie mit dem Verstande nicht auch das Gedächtniss verloren haben sollten, dass es in jeder Kirche viele rechtliche Männer giebt, welche Gott in Gerechtigkeit und Liebe verehren; ich kenne deren Viele unter den Lutheranern, Reformirten, Mennoniten und Enthusiasten, und, um von Andern zu schweigen, so wissen Sie, dass Ihre Eltern zur Zeit des Herzogs Alba mit ebensoviel Standhaftigkeit als Freiheit des Geistes alle Arten der Tortur der Religion wegen erduldet haben und werden deshalb zugeben müssen, dass die Heiligkeit des Lebens nicht das Vorrecht der Römischen Kirche ist, sondern allen Kirchen gemeinsam ist. Und weil wir wissen (um mit dem Apostel Johannes I. Brief Kap. 4. v. 13. zu sprechen), dass wir in Gott bleiben und Gott in uns, so folgt, dass Alles, was die Römische Kirche von andern Kirchen unterscheidet, überflüssig, daher nur durch Aberglauben eingerichtet ist. Denn, um mit Johannes zu sprechen, die Gerechtigkeit und Nächsten-Liebe ist das einzige sichere Zeichen des wahren katholischen Glaubens und die Frucht des wahren heiligen Geistes; wo diese gefunden werden, da ist Christus in Wahrheit, und wo sie fehlen, da fehlt auch Christus. Nur durch Christi Geist können wir in der Liebe der Gerechtigkeit und Mildthätigkeit erhalten werden. [302]) Hätten Sie dies wohl überlegt, so hätten Sie sich nicht selbst verloren und Ihre Eltern nicht in bittere Trauer versetzt, welche Ihr Schicksal jetzt kläglich beweinen.

Ich komme nun auf Ihren Brief zurück, in welchem Sie zunächst beklagen, dass ich mich von dem Fürsten

der bösen Geister irre führen lasse. Indess seien Sie, ich bitte, nur getrosten Sinnes und kommen Sie zu sich selbst zurück. Als Sie noch ihrer Sinne mächtig waren, verehrten Sie, wenn ich nicht irre, den unendlichen Gott, durch dessen Kraft Alles unbedingt geschieht und erhalten wird. Jetzt träumen Sie aber von einem Gott feindlichen Fürsten, welcher gegen Gottes Willen die meisten Menschen (allerdings sind diese selten die guten) irreführt und betrügt und die deshalb Gott diesem Meister im Verbrechen zum Kreuzigen in alle Ewigkeit übergebe. Also gestattet die göttliche Gerechtigkeit, dass der Teufel die Menschen straflos betrügt, aber keineswegs sollen die von dem Teufel kläglich betrogenen und irregeführten Menschen straflos bleiben? [303])

Dergleichen Widersinn wäre noch zu ertragen, wenn Sie noch den unendlichen und ewigen Gott anbeteten und nicht den, welchen Chatillon in der von den Niederländern Tienen genannten Stadt den Pferden straflos als Futter gab. [304]) Und mich beklagen Sie als einen Elenden? Und Sie nennen meine Philosophie, die Sie niemals gekannt haben, eine Chimäre? O wahnsinniger Jüngling, wer hat Sie bezaubert, dass Sie jenes Höchste und Ewige verschlingen und nun in den Eingeweiden zu besitzen wähnen?

Indess scheinen Sie doch die Vernunft benutzen zu wollen und Sie fragen mich: „Woher ich wisse, dass „meine Philosophie die beste von allen andern sei, die „in der Welt früher gelehrt worden, jetzt gelehrt werden „und später je gelehrt werden werden?“ Dies könnte ich aber mit mehr Recht Sie fragen. Denn ich nehme mir nicht heraus, die beste Philosophie entdeckt zu haben, sondern ich weiss nur, dass ich die wahre kenne. Wenn Sie aber fragen, woher ich das wisse, so sage ich, aus demselben Grunde, aus dem Sie wissen, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind. Niemand wird bestreiten, dass das genügt, wenn sein Gehirn gesund ist und er von keinen unreinen Geistern träumt, die uns falsche, aber den wahren ähnliche Begriffe einflössen. Denn das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen. [305])

Allein Sie, der Sie behaupten, endlich die beste Religion oder vielmehr die besten Männer gefunden zu

haben, denen Sie vollen Glauben schenken, „wie wissen „Sie, dass diese Männer die besten unter denen seien, „die andere Religionen gelehrt haben, jetzt noch lehren „und später lehren werden? Haben Sie etwa alle jene „alten und neuen Religionen, welche hier und in Indien „und überall auf dem Erdenrund gelehrt werden, ge- „prüft? Und selbst wenn Sie das richtig gethan, wie „wissen Sie, dass Sie die beste erwählt haben?“ [306]) da Sie für Ihren Glauben keinen Grund angeben können. Sie werden sagen, dass Sie bei dem einen Zeugniss des Geistes Gottes sich beruhigen und dass die Andern von dem Fürsten der bösen Geister irregeführt und betrogen worden; allein Alle, die ausserhalb der Römischen Kirche stehen, sagen mit demselben Recht das von ihrer Kirche, was Sie von der Ihrigen sagen.[307])

Wenn Sie aber noch die gemeinsame Ueberzeugung so vieler Tausende von Menschen, die ununterbrochene Fortdauer der Kirche u. s. w. anführen, so ist dies gerade das eigenthümliche Gerede der Pharisäer. Diese bringen in gleichem Vertrauen wie die Anhänger der Römischen Kirche Tausende von Zeugen bei, die mit gleicher Hartnäckigkeit wie die Zeugen der Römischen Kirche das Gehörte erzählen, als hätten Sie es selbst erlebt. Auch führen diese den Ursprung der Kirche bis auf Adam zurück und rühmen sich mit gleicher Unverschämtheit, dass ihre Kirche bis zu dem heutigen Tage sich erhalten und dass sie unveränderlich und fest, trotz des feindseligen Hasses der Heiden und Christen, verharre. Durch das hohe Alterthum derselben übertreffe sie alle andern. Einstimmig verkünden sie, dass sie die Ueberlieferung von Gott selbst empfangen haben und dass sie allein Gottes geschriebenes und ungeschriebenes Wort bewahren. Niemand kann bestreiten, dass alle Ketzer aus ihnen ausgeschieden sind, während sie selbst durch mehrere Jahrtausende ohne zwingende Herrschaft, lediglich durch die Kraft des Aberglaubens, fest geblieben sind. Ihre Wunder zu erzählen, könnte tausend geschwätzige Zungen ermüden. Aber was sie am höchsten halten, ist, dass sie viel mehr Märtyrer als irgend ein anderes Volk zählen, dass diese Zahl sich täglich durch die vermehrt, welche für den Glauben, welchen sie be-

kennen, mit grosser Standhaftigkeit die Leiden ertragen und dass dies keine Lüge ist; denn ich selbst kenne unter andern einen Judas, den Sie einen Treuen nennen, welcher mitten in den Flammen, als man ihn schon todt glaubte, das Loblied, welches anfängt: „Dir, Gott, befehle ich meine Seele“, zu singen begann und mitten in dem Gesange seinen Geist aufgab.[308])

Die Einrichtung der Römischen Kirche, welche Sie so loben, ist, wie ich anerkenne, klug und vortheilhaft für Viele eingerichtet; auch würde ich sie für die beste halten, um die Masse zu täuschen und die Gemüther der Menschen zu beherrschen, wenn nicht die mohamedanische Kirche mit ihrer Einrichtung sie noch weit hierin überträfe, da, so lange diese letztere mit ihrem Aberglauben besteht, keine Spaltungen in ihr sich erhoben haben.[309])

Wenn Sie daher Ihre Rechnung richtig anlegen, so werden Sie sehen, dass nur das von Ihnen an dritter Stelle Berührte für einen Christen spricht, nämlich, dass ungelehrte und gemeine Leute beinah den ganzen Erdkreis zu dem christlichen Glauben haben bekehren können. Allein dieser Grund steht nicht blos der Römischen Kirche, sondern Allen, die Christi Namen bekennen, zur Seite.

Indess angenommen, dass alle Gründe, welche Sie anführen, blos für die katholische Kirche sprächen, glauben Sie denn, dass Sie damit das Ansehen dieser Kirche mathematisch bewiesen hätten? Da daran Vieles fehlt, weshalb soll ich denn glauben, dass meine Beweise von dem Fürsten der bösen Geister, die Ihrigen aber von Gott angegeben sind? zumal Ihr Brief klar zeigt, dass Sie sich zum Sclaven dieser Kirche gemacht haben, nicht sowohl aus Liebe zu Gott, als aus Furcht vor der Unterwelt, die die einzige Ursache Ihres Aberglaubens ist.[310]) Ist dies Ihre Demuth, dass Sie sich selber nicht vertrauen, sondern Andern, die von den Meisten verdammt werden? Halten Sie es für Anmassung und Stolz, dass ich der Vernunft mich bediene und bei diesem wahren Worte Gottes, was in der Seele besteht und weder verschlechtert, noch verdorben werden kann, mich beruhige?

Werfen Sie diesen verderblichen Aberlauben weg und erkennen Sie die Vernunft an, die Gott Ihnen

gegeben hat; verehren Sie diese, wenn sie nicht zu den wilden Thieren zählen wollen. Hören Sie auf, ich bitte, verkehrte Irrthümer für Mysterien zu erklären und vermischen Sie nicht in schmählicher Weise das uns Unbekannte und noch nicht Entdeckte mit dem Widersinnigen, wie es die erschreckenden Geheimnisse dieser Kirche sind, von denen Sie glauben, dass sie um so erhabener über die Erkenntniss seien, jemehr sie der gesunden Vernunft widersprechen.

Uebrigens wird in der theologisch-politischen Abhandlung der Grundgedanke, dass nämlich die Schrift nur durch die Schrift erklärt werden dürfe, was Sie so dreist und ohne Gründe für falsch erklären, nicht blos aufgestellt, sondern seine Wahrheit und Gewissheit vollständig bewiesen; namentlich in Kap. 7, wo auch die Ansichten der Gegner widerlegt werden; womit Sie das am Ende des Kap. 15 Dargelegte verbinden können. Wenn Sie hierauf achten und daneben die Kirchengeschichte (die Ihnen ganz unbekannt zu sein scheint) prüfen wollen, damit Sie sehen, wie fälschlich die Päpste das Meiste angeben und durch welches Schicksal und durch welche Künste der Papst endlich 600 Jahre nach Christi Geburt die Oberherrschaft der Kirche erlangt hat, so zweifle ich nicht, dass Sie wieder zu sich kommen werden. Ich wünsche Ihnen von Herzen, dass dies geschehe. Leben Sie wohl u. s. w.[311])

Fünfundsiebzigster Brief
(Aus dem Jahre 1674 oder 1675[312]).

Von **Spinoza** an **Lambert v. Velthuysen,**[313]) Doktor der Medizin in Utrecht.

Vortrefflicher Herr!

Ich wundre mich über die Aeusserung Neustadt's,[314]) dass ich eine Widerlegung derjenigen Schriften im Sinne habe, die seit einiger Zeit gegen meine Abhandlung erschienen sind und dass er mir unter Anderem Ihr Manuscript zur Widerlegung vorgeschlagen habe. Ich habe niemals den Plan gehabt, einen meiner Gegner zu widerlegen, da sie mir alle

dessen nicht werth scheinen; auch entsinne ich mich nicht, dass ich Herrn Neustadt mehr gesagt, als dass ich einige dunklere Stellen dieser Abhandlung in Anmerkungen erläutern und dem Ihr Manuscript mit meiner Antwort anfügen wollte, wenn Sie Ihre Erlaubniss dazu geben wollten. Ich ersuchte ihn, diese Erlaubniss von ihnen zu erbitten und fügte hinzu, dass, wenn Sie vielleicht Ihre Einwilligung deshalb verweigern möchten, weil meine Antwort einige harte Aeusserungen enthielte, Sie voll ermächtigt sein sollten, diese Aeusserungen zu ändern oder zu streichen. Indess bin ich deshalb dem Herrn Neustadt nicht böse, möchte Ihnen aber doch die Sache, so wie sie sich verhält, mittheilen, damit, im Fall ich die erbetene Erlaubniss von Ihnen nicht erhalten sollte, ich wenigstens zeigen könnte, dass ich Ihr Manuscript wider Ihren Willen nicht habe veröffentlichen mögen. Und wenn ich gleich glaube, dass dies ohne alle Gefahr für Ihren Ruf geschehen könnte, wenn ich nur Ihren Namen nicht nenne, so werde ich doch nichts thun, ehe ich Ihre Erlaubniss zur Veröffentlichung erhalten habe. Offen gestanden, werden Sie mir indess einen grösseren Gefallen erweisen, wenn Sie mir die Gründe, mit denen Sie meine Abhandlung angreifen wollen, mittheilen und Ihrem Manuscripte zusetzen möchten. Ich bitte Sie dringend, dies zu thun; denn keines Andern Gründe würde ich lieber erwägen, da ich weiss, dass nur der Eifer für die Wahrheit Sie leitet und ich die besondere Offenheit Ihres Herzens kenne. Deshalb beschwöre ich Sie wiederholt, dass Sie diese Arbeit zu unternehmen mir nicht abschlagen und überzeugt seien, dass ich bin

Ihr

ergebenster

B. v. Spinoza.[316])

Sechsundsiebzigster Brief
(Vom Mai oder Juni 1665).
Von **Spinoza** an **J. Bresser.**[216])

Lieber Freund!

Ich weiss nicht, ob Sie mich ganz vergessen haben; indess trifft Vieles zusammen, was diesen Verdacht bestätigt. Zunächst wollte ich Ihnen vor meiner Reise Lebewohl sagen und hoffte, Sie sicher zu Hause zu treffen, da Sie mich eingeladen hatten. Da hörte ich, dass Sie nach dem Haag gereist seien. Ich komme nach Voorburg zurück und zweifelte nicht, dass Sie mich wenigstens hier auf der Durchreise besuchen würden; allein Sie sind, so Gott will, ohne den Freund begrüsst zu haben, nach Hause zurückgereist. Dann habe ich drei Wochen gewartet, ohne einen Brief von Ihnen zu sehen. Wenn Sie also obigen Verdacht mir nehmen wollen, so können Sie dies leicht durch einen Brief, in dem Sie mir auch die Art, wie wir unsern Briefwechsel einrichten wollen, vorschlagen können, worüber wir einmal bei Ihnen sprachen. Unterdess möchte ich Sie gebeten haben, ja, ich beschwöre Sie bei unserer Freundschaft, dass Sie ein ernstes Werk durch vollen Eifer zu Stande bringen und der Bildung des Verstandes und Geistes den bessern Theil Ihres Lebens weihen; jetzt, sage ich, da es noch Zeit ist und ehe Sie sich über die verlorne Zeit beklagen.

Um endlich über die Einrichtung unseres Verkehrs etwas zu sagen und damit Sie offener mir schreiben können, so wissen Sie, dass ich früher vermuthet und beinah als gewiss angenommen habe, dass Sie Ihrem Talent etwas zu sehr und mehr, als Recht ist, misstrauen und dass ich fürchte, Sie möchten etwas verlangen oder vorschlagen, was den gelehrten Mann nicht erkennen liesse. Indess schickt es sich nicht, Sie in's Gesicht zu loben und von Ihren Gaben zu sprechen. Wenn Sie indess fürchten, ich möchte Ihre Briefe Andern mittheilen, die sie verspotten könnten, so verspreche ich Ihnen, sie gewissenhaft aufzubewahren und keinem Sterblichen ohne Ihre Erlaubniss mitzutheilen. Sie können also bei solchen

Bedingungen den Briefwechsel getrost beginnen, wenn Sie meinen Worten nicht misstrauen, was ich indess nicht fürchte. Doch erwarte ich Ihren Ausspruch in Ihrem nächsten Briefe und damit zugleich etwas Eingemachtes von rothen Rosen, was Sie mir versprochen, obgleich ich mich jetzt weit besser befinde. Seitdem ich von dort abgereist bin, habe ich einmal zur Ader gelassen; das Fieber hat indess nicht nachgelassen (obgleich ich schon vor dem Aderlass etwas munterer war, vermuthlich in Folge des Luftwechsels), sondern ich habe alle zwei oder drei Tage daran gelitten. Durch gute Diät habe ich es indess vertrieben und weiss nicht, wo es indess hingekommen ist; ich hoffe, dass es nicht wiederkommen wird.

Was den dritten Theil unserer Philosophie betrifft, so werde ich Ihnen ein Theil davon, wenn Sie der Uebersetzer sein wollen, bald senden oder dem Herr Vries überschicken; und obgleich ich entschlossen war, vor dem Abschluss nichts wegzusenden, so zieht sich doch dieser länger hin, als ich dachte und ich will deshalb Sie nicht länger warten lassen und werde Ihnen den Theil bis ohngefähr zu dem 80. Lehrsatz senden.[317])

Ueber die Angelegenheiten in England höre ich vielerlei, aber nichts Gewisses. Das Volk hört nicht auf, das Schlimmste zu fürchten und Niemand weiss, weshalb man der Flotte nicht die Zügel schiessen lässt;[318]) indess scheinen die Dinge noch nicht ausser Gefahr zu sein. Ich fürchte, man will von unsrer Seite zu gelehrt und zu vorsichtig sein; indess wird die Sache selbst endlich zeigen, was sie vorhaben und bereiten; so Gott will, zum Guten. Ich möchte wohl hören, was die Unsrigen meinen und Sicheres wissen; indess mehr noch und vor Allem, dass Sie meiner u. s. w.

Siebenundsiebzigster Brief
(Vom 11. Febr. 1676).[319])
Von **H. Oldenburg** an **Spinoza.**

Meinen Gruss zuvor!

In Ihrem letzten Briefe vom 7. Februar ist Manches, was der weitern Erörterung bedarf. Sie sagen, der Mensch

könne sich nicht beklagen, dass Gott ihm die wahre Erkenntniss seiner und die genügenden Kräfte zur Vermeidung der Sünde versagt habe, da keinem Dinge von Natur mehr zukomme, als aus dessen Ursache nothwendig folge. Ich sage dagegen, dass, wenn Gott der Schöpfer die Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, welches dem Begriffe nach die Weisheit, die Güte und die Macht zu enthalten scheint, dann folgen dürfte, dass es mehr in des Menschen Macht stehe, eine gesunde Seele, wie einen gesunden Körper zu haben: da die physische Gesundheit des Körpers von mechanischen Kräften, die Gesundheit der Seele aber von der Wahl oder dem Entschluss abhängt. Sie sagen dann, die Menschen können entschuldbar sein und doch in vieler Weise gequält werden. Dies erscheint auf den ersten Blick hart und wenn Sie als Beweis bemerken, auch der tolle Hund sei wegen seines Bisses entschuldbar und werde doch mit Recht getödtet, so scheint dies nicht zu passen. Die Tödtung eines solchen Hundes würde eine Grausamkeit sein, wenn sie nicht nothwendig wäre, um andere Hunde und Thiere, ja selbst die Menschen vor dem tollen Biss zu schützen. Wenn aber Gott den Menschen eine gesunde Seele gegeben hätte, wie er könnte, so wäre aus dem Laster keine Ansteckung zu befürchten und es scheint deshalb fürwahr sehr grausam, dass Gott die Menschen wegen Sünden, die sie durchaus nicht vermeiden konnten, mit ewigen, oder wenigstens harten zeitlichen Qualen belegt. In dieser Beziehung scheint der Inhalt der ganzen heiligen Schrift vorauszusetzen und zu enthalten, dass der Mensch sich der Sünde enthalten könne; denn sie ist voll Verheissungen und Drohungen, voll Ankündigungen von Strafen und Belohnungen; was Alles gegen die Nothwendigkeit, zu sündigen, spricht und die Möglichkeit, die Strafen zu vermeiden, ergiebt. Wenn man dies bestreitet, so müsste man sagen, dass die menschliche Seele ebenso mechanisch handle wie der menschliche Körper.

Wenn Sie weiter die Wunder und die Unwissenheit für gleich nehmen, so scheint dies darauf zu beruhen, dass das Geschöpf die unendliche Weisheit und Macht des Schöpfers erkennen könne und solle, obgleich es klar ist, dass sich dies nicht so verhält.

Wenn Sie endlich sagen, dass man Christi Leiden,

Tod und Begräbniss wörtlich verstehen könne, seine Auferstehung aber allegorisch, so wird dies, soviel ich sehe, durch nichts von Ihnen unterstützt. In den Evangelien wird die Auferstehung Christi ebenso wörtlich, wie das Uebrige, berichtet und auf diesem Artikel der Auferstehung ruht die ganze christliche Religion und ihre Wahrheit; beseitigt man diesen, so bricht die Sendung Christi und die himmlische Lehre zusammen. Es kann Ihnen nicht verborgen sein, wieviel Christus nach seiner Auferstehung sich bemüht hat, um seine Jünger von der Wahrheit seiner Auferstehung in dem eigentlichen Sinne zu überzeugen. Will man dies Alles nur sinnbildlich nehmen, so ist dies ebenso viel, als wenn Jemand sich bemüht, alle Wahrheit der evangelischen Geschichte umzustossen.

Dies Wenige habe ich in meiner Freiheit des Philosophirens vorbringen wollen und ich bitte, dass Sie es als gut gemeint ansehen.

London, den 11. Februar 1676.

P. S. Nächstens werde ich mit Ihnen über die Arbeiten und Versuche der Königlichen Sozietät verhandeln, wenn Gott mir Leben und Gesundheit lässt.

Achtundsiebzigster Brief (Vom 14. Nov. 1675).

Von **G. H. Schaller** an **Spinoza.**[320])

Amsterdam, den 14. Nov. 1675

Gelehrter und vortrefflicher Herr; höchst verehrter Gönner!

Ich hoffe, dass Sie meinen letzen Brief zugleich mit dem Experiment des Anonymus richtig erhalten haben[321]) und sich wohl befinden, was bei mir der Fall ist. Uebrigens habe ich von unserem Tschirnhaus seit 3 Monat keine Nachricht und war deshalb schon in Sorge, es möchte ihm auf dem Wege von England nach Frankreich ein Unglück zugestossen sein. Jetzt nach Empfang seines Briefes bin ich jedoch voll Freude und theile Ihnen (nach

seinem Auftrage) mit, dass er Sie grüssen lässt und dass er glücklich in Paris angekommen ist und dort Herrn Huygens, den wir davon benachrichtigt, getroffen hat. Er hat sich seiner Richtung ganz anbequemt und wird deshalb von demselben hochgeschätzt. Er hat erwähnt, dass Sie ihm den Verkehr mit Herrn Huygens empfohlen haben und letztern hochschätzen; dies hat ihn sehr erfreut und er hat das Gleiche über Sie geäussert. Er hat die theologisch-politische Abhandlung von Ihnen erhalten, welche von Vielen dort geschätzt wird. Man frägt auch oft, ob nicht mehr Schriften dieses Verfassers erschienen seien, und Herr Tschirnhaus hat erwidert, dass ihm nur die Bearbeitung des I. und II. Theils der Prinzipien von Descartes bekannt seien. Weiter hat er von Ihnen nichts berichtet und er hofft, dies wird Ihnen angenehm sein. Kürzlich hat Huygens unsern Tschirnhaus zu sich rufen lassen und ihm gesagt, Herr Colbert wünsche einen Lehrer in der Mathematik für seinen Sohn; wenn er wollte, könne er ihm die Stelle verschaffen; Herr Tschirnhaus erbat sich einige Bedenkzeit und hat sich dann bereit erklärt. Herr Huygens brachte ihm dann die Antwort, dass Herr Colbert ganz damit zufrieden sei, namentlich weil er bei seiner Unkenntniss des Französischen mit dem Sohn lateinisch sprechen müsse.

Auf den neulich gemachten Einwurf antwortet er, dass die wenigen in Ihrem Auftrage ihm mitgetheilten Worte ihm den Sinn mehr klar gemacht hätten, und dass er schon dieselben Gedanken gehegt habe (indem sie hauptsächlich diese beiden Auslegungen zulassen.) Wenn er indess die neulich besprochene Ansicht angenommen habe, so hätten ihn zwei Gründe dazu bestimmt und zwar erstens, weil sonst Lehrs. 5 und 7, Th. II. sich widersprechen würden. In dem ersten wird nämlich gesagt, das Vorgestellte sei die wirkende Ursache der Vorstellung, was doch durch den Beweis des letztern Lehrsatzes wegen der Herbeiziehung von Grunds. 4, Th. I. erschüttert zu werden scheint.[321]) Oder (was ich eher glaube), ich mache keine richtige Anwendung dieses Grundsatzes im Sinn des Verfassers, was ich von ihm selbst, wenn seine Geschäfte es gestatten, gern vernehmen möchte. Der zweite Grund, weshalb ich die erwähnte Erklärung annahm, war, dass dann das Attribut des Denkens sich viel

weiter, als die übrigen Attribute ausdehnt. Allein jedes Attribut bildet das Wesen Gottes und deshalb scheint mir dies sich nicht zu vertragen. Das möchte ich wenigstens sagen, wenn ich den Verstand Anderer nach dem meinen beurtheilen darf, dass die Lehrs. 7 und 8 in Th. II. sehr schwer zu verstehen sind und zwar blos, weil es dem Verfasser gefallen hat (da sie ihm selbst sicherlich klar gewesen sind), die ihnen beigefügten Beweise nur kurz und nicht ausführlicher zu geben.

Herr v. Tschirnhaus berichtet ferner, dass er zu Paris einen ausgezeichnet gelehrten, in den verschiedensten Wissenschaften bewanderten und von den gewöhnlichen Vorurtheilen der Theologen freien Mann, mit Namen Leibniz angetroffen, mit dem er in nähern Umgang gekommen, da sich ergeben hat, dass er ebenso wie Herr Leibniz daran arbeitet, die Vervollkommnung des Verstandes weiter zu führen und Herr Leibniz nichts für besser und werthvoller hält. In Sachen der Moral soll Herr Leibniz sehr geübt sein und ohne alle Leidenschaft nur nach dem Gebote der Vernunft sprechen. Auch in der Physik und Methaphysik soll er in Betreff Gottes und der Seele reiche Kenntniss haben. Er sei, meint er, deshalb ganz werth, Ihre Schriften zu empfangen, wenn Sie es gestatten; er glaubt, dass es Ihnen zum grossen Vortheil gereichen würde und will dies, wenn Sie es gestatten, Ihnen näher auseinandersetzen; sind Sie aber nicht damit einverstanden, so seien Sie unbesorgt; er wird seinem gegebenen Worte gemäss sie gewiss für sich behalten und Nichts davon erwähnen. Derselbe Leibniz schätzt die theologisch-politische Abhandlung sehr und er hat an Sie, wenn Sie sich dessen erinnern, einen Brief darüber geschrieben. Ich möchte Sie also bitten, im Fall kein ernster Grund dagegen vorhanden ist, nach Ihrer edlen Gefälligkeit es zu gestatten und womöglich Ihre Ansicht mir bald wissen zu lassen, damit ich dann gleich unserem Tschirnhaus antworten kann, was ich gern am Dienstag gethan hätte, wenn nicht die wichtigeren Geschäfte mit Ihnen mich zum Warten veranlasst hätten.

Dr. Bresser ist aus Cleve zurückgekehrt und hat einen grossen Vorrath seines vaterländischen Bieres hierher gesendet; ich habe ihn erinnert, Ihnen eine halbe Tonne

zuzutheilen, was er mit den freundlichsten Grüssen zu thun versprochen hat.

Entschuldigen Sie endlich den schlechten Stil und die eilige Schrift und bestimmen Sie nur, wo ich Ihnen gefällig sein soll, damit ich eine wirkliche Gelegenheit habe, Ihnen zu zeigen, dass ich bin,

Hochgeehrter Herr,

Ihr

bereitwilligster Diener

G. H. Schaller.

Neunundsiebzigster Brief (Vom 18. Nov. 1675.)

Von Spinoza an G. H. Schaller.

(Die Antwort auf den vorstehenden Brief.)

Erfahrner Herr und werther Freund!

Es war mir höchst angenehm, aus Ihrem heute empfangenen Briefe zu ersehen, dass Sie wohl sind und dass unser Tschirnhaus seine Reise nach Frankreich glücklich vollendet hat. In den Gesprächen, welche er mit Herrn Huygens über mich gehabt hat, hat er sich nach meiner Ansicht, klug benommen, und hauptsächlich freue ich mich, dass er eine so gute Gelegenheit für Erreichung seines Zweckes gefunden hat. Wenn er aber meint, dass Grunds. 4, Th. I. mit Lehrs. 5, Th. II. in Widerspruch stehe, so kann ich dies nicht einsehen; in diesem Lehrsatz heisst es, dass die Vorstellung jedes Dinges das Wesen Gottes, soweit er als ein denkendes Ding gefasst wird, zu ihrer Ursache habe; in jenem Grundsatz aber, dass die Kenntniss oder Vorstellung der Wirkung von der Kenntniss oder Vorstellung der Ursache abhänge. Indess muss ich offen gestehen, dass ich hier Ihren Brief nicht recht verstehen kann; entweder enthält Ihr Brief oder das Exemplar einen Schreibfehler; denn Sie schreiben, dass Lehrs. 5 hiesse: Das Vorgestellte sei die wirkende Ursache der Vorstellung, obgleich doch in diesem Lehrsatz gerade das Gegentheil gesagt wird. Ich glaube, dass davon alle Verwirrung herkommt und deshalb

würde es unnütz sein, hierüber jetzt ausführlicher zu schreiben; vielmehr warte ich ab, bis Sie mir Ihre Meinung deutlicher erklärt haben werden und ich weiss, dass Sie ein richtiges Exemplar haben. Leibniz, von dem er schreibt, kennt mich, glaube ich, aus Briefen; allein ich weiss nicht, weshalb er, der Rath in Frankfurt war, nach Frankreich gereist ist. Soviel ich aus seinen Briefen habe abnehmen können, ist er mir als ein Mann von freiem Geist vorgekommen, der in allen Wissenschaften bewandert ist. Indess halte ich es nicht für rathsam, ihm so schnell meine Schrift anzuvertrauen. Ich möchte erst wissen, was er in Frankreich treibt und die Meinung von unserem Tschirnhaus hören, wenn er länger mit ihm verkehrt und seinen Charakter näher kennen gelernt haben wird. Uebrigens grüssen Sie diesen unsern Freund in meinem Namen; wenn ich ihm mit Etwas dienen kann, soll er nur befehlen; er wird mich zu allen Gefälligkeiten bereit finden. Ich gratuliere zu der Ankunft oder vielmehr Rückkehr des verehrten Freundes, Herrn Bresser, sage meinen Dank für das versprochene Bier und werde seine Güte nach Möglichkeit zu erwidern suchen. Den Versuch Ihres Verwandten habe ich bisher noch nicht angestellt und ich glaube kaum, dass ich mich dazu entschliessen werde; je mehr ich die Sache überdenke, um so mehr scheint es mir, dass sie kein Gold gemacht, sondern nur das Wenige, was in dem Antimon enthalten war, daraus abgeschieden haben. Doch hierüber ein andermal mehr; jetzt drängt mich die Kürze der Zeit, zu schliessen. Wenn ich Ihnen zur Zeit in Etwas behülflich sein kann, so bin ich der, an welchem Sie immer finden werden

geehrter Herr

Ihren freundschaftlichen und bereiten
Diener
B. v. Spinoza.[323])

im Haag den 18. November 1675.

Schluss des Briefwechsels.

Inhalts-Verzeichnisse.*)

I. Nach der Reihenfolge der Briefe.

A.

*) Diese drei hier folgenden Inhaltsverzeichnisse sind neu ausgearbeitet worden; insbesondere gilt dies von dem Sach- und Namenregister No. III., an dem es bis jetzt ganz gefehlt hat, obgleich die Briefe bei dem Studium der Schriften Spinoza's nur mit Hülfe eines solchen Registers bequem benutzt werden können.

II. Nach der Zeitfolge der Briefe.*)

A. Während Spinoza's Aufenthalt in Rhynsburg.

B. Während Spinoza's Aufenthalt in Voorburg.

*) Die Namen hinter der Ziffer der Briefe bedeuten deren Absender: wo N. N. steht, ist der Absender nicht genannt. Die Zeitfolge hat zum Theil nur nach wahrscheinlichen Annahmen geregelt werden können, da bei vielen Briefen das Datum fehlt.

III. Nach alphabetischer Ordnung der Sachen und Personen.*)

A.

B.

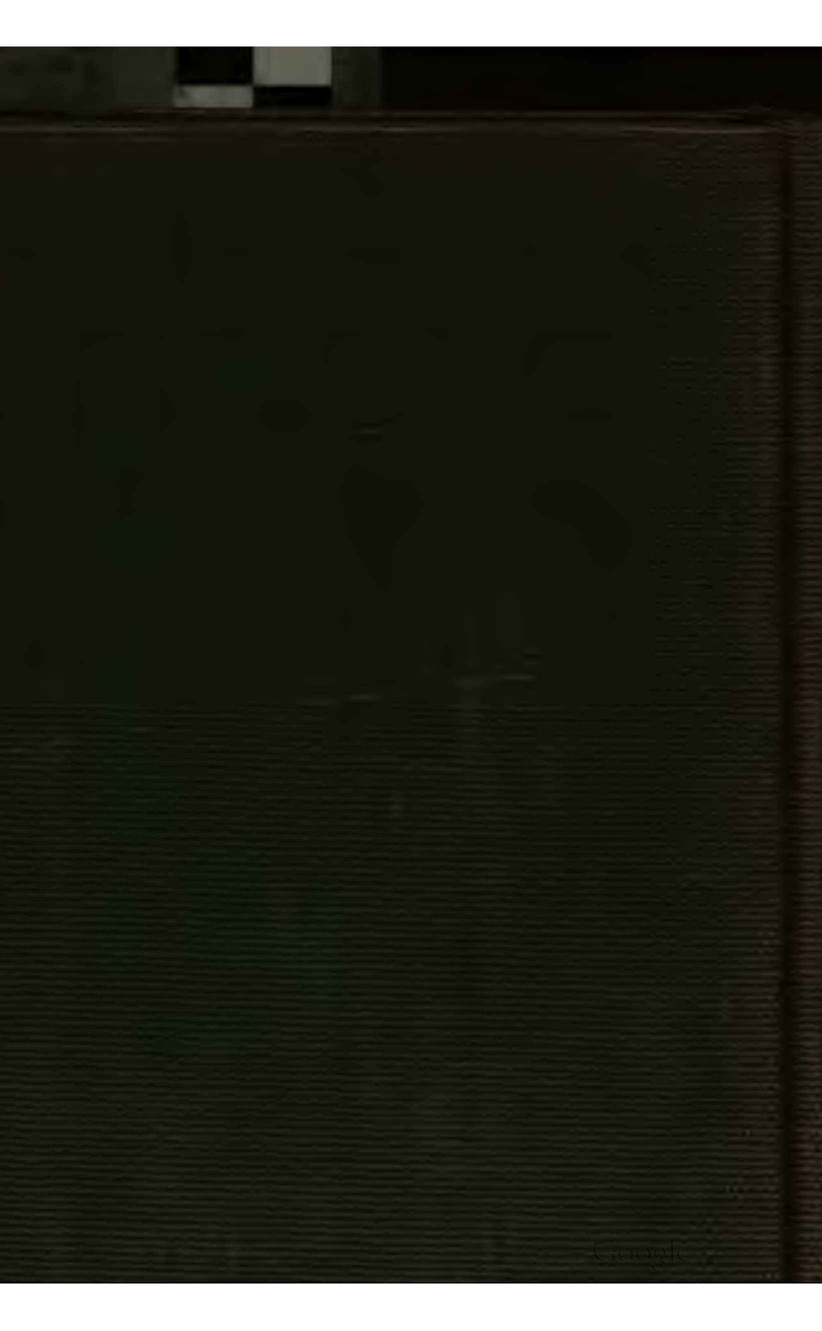
*) Die fetten Ziffernezeichnen die Zahl des Briefes; die dahinter stehenden, durch Komma getrennten, die Seitenzahl.

T.

U.

V.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.


Google